

ISSN 0325-3511

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



LA EDUCACION CATOLICA

Mons. Adolfo Tortolo

ETICA Y MEDICINA

Héctor J. Padrón

DARWINISMO: ORIGEN Y DESCENDENCIA

Enrique Díaz Araujo

SAN AGUSTIN Y LOS SALMOS

Héctor Aguer

EL MARXISMO EN EL MISTERIO DE LA HISTORIA

Guillermo Gueydan de Roussel

**FRENTE A LA CRISIS VOCACIONAL,
ACTITUD DE ESPERANZA**

Cándido Pozo

KHALIL GIBRAN: ENTRE LA SOMBRA Y LA LUZ

Raimundo Serra

RESEÑA DE LA ESCOLASTICA Y

AÑORANZA DEL TOMISMO

Mario Enrique Sacchi

20

REVISTA DEL SEMINARIO DE PARANA

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Excia. Rvma. Mons. Dr. José María Mestres, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, Pbro. Dr. Luis Melchiori, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J., Pbro. Juan Alberto Pulggari, Pbro. Hernán H. Quijano Guesalaga.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

Impreso en los Talleres Gráficos de EDITORIAL BELGRANO
Belgrano 4027/47 - Santa Fe (República Argentina)

MIKAEL

Revista del
Seminario de Paraná

Año 7 - N° 20
Segundo Cuatrimestre de 1979

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 19536

INDICE

| | | |
|--------------------------------|--|-----|
| Mons. Adolfo Tortolo | La educación católica | 3 |
| Enrique Díaz Araujo | Darwinismo: origen y descendencia ... | 11 |
| Gilbert K. Chesterton | Sobre Polonia | 42 |
| Cándido Pozo S. J. | Frente a la crisis vocacional, actitud de esperanza | 45 |
| Ordenaciones | | 54 |
| Raimundo Serra | Khalil Gibrán: Entre la sombra y la luz .. | 55 |
| Héctor Aguer | San Agustín y los Salmos | 75 |
| Guillermo Gueydan de Roussel . | El marxismo en el misterio de la historia | 91 |
| Héctor Jorge Padrón | Ética y Medicina | 103 |
| Luis C. Alen Lascano | María Antonia de Paz y Figueroa | 115 |
| Mario Enrique Sacchi | Reseña de la Escolástica y añoranza del Tomismo | 123 |
| Bibliografía | | 151 |

LA EDUCACION CATOLICA

Reflexiones con motivo del quincuagésimo aniversario de la Encíclica "Divini illius Magistri"

En el último número de MIKAEL presentamos una pálida semblanza de Su Santidad Pío XI, al hacer un breve estudio sobre la Encíclica **Mens Nostra** del 20 de diciembre de 1929. Diez días después, el mismo Pío XI publicó la Encíclica **DIVINI ILLIUS MAGISTRI**, Carta Magna de la Educación Católica.

Aunque los temas son distintos, sin embargo por su elevado contenido que afecta a toda la sociedad humana, la **Divini illius Magistri** corre paralela con la **Rerum Novarum** de León XIII.

Al final de su Encíclica, Pío XI presenta una síntesis, fuertemente densa y de alto sentido teológico. Para esta síntesis, esta Encíclica, para esta Encíclica, este Papa cuyo pensamiento nos acompañará a lo largo de esta humilde presentación.

I. TRASFONDO HISTORICO

Urgido por su magisterio pastoral el Papa pone en juego todos los elementos que le da la filosofía escolástica y sobretudo la Sagrada Teología.

Intencionalmente hacemos abstracción del texto del Documento pontificio por cuanto nos lo ofrece con maravilloso vigor la síntesis final del mismo Pío XI.

Con la serena pasión de los sabios dirige el Documento a cada uno de nosotros. Conoce de sobra el tesoro infinito que encierra la vida sobrenatural pero también conoce cómo corroe la sorda lima del pecado.

El cuadro histórico en el que aparece la **Divini Illius Magistri** con su trasfondo tan confuso era realmente grave. Baste recordar que el mundo destrozado por la Guerra del 14 aún no se había rehecho, y en medio de grandes turbulencias las naciones occidentales estaban oprimidas por el miedo.

Surgían entonces y se afirmaban las grandes dictaduras. Hit-

ler aún no había llegado al poder. Mussolini sí. En todas partes se vislumbraba un horizonte por demás sombrío. Podemos afirmar que en esta larga noche de la historia, Pío XI fue el único vigía despierto al paso del mundo y, siempre avizor, advirtió la pendiente de los hechos. Pero los políticos de la hora jugaban inconscientemente el destino de los pueblos.

Como era lógico las dictaduras se aprestaban a robustecer el espíritu nacional. Comenzó el asalto a la niñez y a la juventud para inyectarles la fuerte "mística" de los valores neopaganos en su fondo y en su forma: poder, cultura, juventud, entrecruzado todo por el mito de la raza.

El entonces Cardenal Pacelli pudo hablar de los "replasmados ídolos del paganismo".

A la juventud especialmente se la sedujo con el resplandor fugaz de una cultura neopagana, hija en parte de un férreo orden exterior, abundante riqueza material, autopoderío, fiebre imperial, conquista de naciones, apoteosis del Estado, exaltación de la raza.

Se llegaría a sacralizar la apostasía pública de los jóvenes y al culto de la fe católica se opondría el culto de la raza. Necesariamente ese estado de cosas debía chocar con Cristo.

Los graves pronósticos se cumplieron en medio de fuertes y duras tensiones entre la Iglesia y los gobiernos. Es cierto que todo recrudeció con el advenimiento de Hitler a partir de 1933.

Pío XI vio con claridad el rumbo de las cosas y de los sucesos. Intuyó el trasfondo de las ideas y levantó su voz publicando la **Divini Illius Magistri**, a la que añadiría más tarde la **Casti Connubi** para resguardo, en la medida de lo posible, de las grandes líneas maestras de la comunidad como tal: familia y juventud.

II. FIN DE LA EDUCACION

A fuer de eximio filósofo y de eximio teólogo, Pío XI comienza su síntesis final con la lógica inflexible del fin y de la esencia de las cosas.

"Fin propio e inmediato de la educación cristiana es cooperar con la gracia divina a formar al verdadero y perfecto cristiano...". El fin es la razón última de nuestros actos. Es el "qué y el por qué" de las cosas y de las acciones. El fin es el ser del ser. El fin de la educación es aquello esencial a lo que debe tender la sociedad humana. Tanto la Filosofía como la Teología deben concurrir con sus propios medios a descubrir y señalar el fin esencial de la Educación Católica y llegar especulativa y prácticamente a la definición del fin.

Los modernos rehuyen las definiciones porque no quieren encontrarse comprometidos con lo que cada definición da de sí misma. Prefieren fluctuar. El fin y la definición mutuamente se incluyen, se apoyan y confieren a los principios que de ellos dimanar el valor de lo absoluto, de lo que es permanentemente actual.

En el corazón de todos los hombres, iluminado por la recta razón, está inscripto vigorosamente el fin último del hombre, aquello por lo cual se vive y se llega a la eternidad.

La conciencia del fin confiere a los actos humanos una radical grandeza, dándoles la seguridad y apoyo de lo que nunca puede ser removido.

El fin último es el término hacia el cual se encamina y ordena toda la actividad racional del hombre. El fin último del hombre es Dios a Quien hay que conocer, amar y servir, y hacia el cual metafísicamente tiende la voluntad nutrida por el amor. Más allá no hay otro fin. Pero existen fines subalternos. Estos, en su orden y medida, participan del fin último del hombre. Los fines subalternos adquieren su plenitud y su consistencia en la medida en que jerárquicamente se subordinan al fin último.

Descubierto el fin, tender a él y esforzarse por llegar a él, constituye la más grave obligación del hombre para consigo mismo.

La auténtica consecución del fin no es otra cosa que la santidad.

Reafirmemos lo que antes señalábamos. La tragedia del hombre moderno consiste en la ignorancia o marginación del fin último en el ámbito de la propia vida. El hombre de nuestro tiempo ignora su razón de ser. La infidelidad al fin importa una terrible sangría a la dignidad y a la nobleza con que el ser racional debe asumir su propia existencia y proyectarla a los demás.

La infidelidad al propio fin vulnera el orden ontológico del hombre como ser racional. El fin último se ve sustituido por fines subalternos, y así el hombre pierde el rumbo definido que necesita la vida humana.

Estaba en la visión de los antiguos la necesidad de mirar el fin —**respice finem**—. A esa visión debemos retornar. Descubrir el propio fin y tender a él con lo mejor de sí —inteligencia, voluntad, sentimientos— implica una árdua y paciente conquista de sí mismo y da consistencia al carácter oblativo de la persona, a Dios primero, a los hombres después. Mueren los egoísmos y nace y se impone la libertad del orden interior.

III. FIN PROPIO E INMEDIATO

El fin propio e inmediato está en el orden de las esencias, y en nuestro caso responde a la pregunta: ¿Qué es educación? ¿Qué es educar? Educar es conducir al ser humano a la más profunda conciencia de sí mismo, de sus valores espirituales y temporales, sacar a luz estos valores, ordenarlos, y provocar su desarrollo.

Debemos añadir que el hombre de la Educación Católica es aquel que vive ordenado hacia Dios, hacia la visión beatífica. Es el hijo que Dios concibió en su mente y lo envía al mundo para cumplir una misión.

"...Fin propio e inmediato es cooperar con la Gracia Divina". Cooperar es asociar al hombre a las obras maestras de Dios. En este caso, asociarlo a "la más divina de las obras divinas" que es la formación y la salvación del hombre.

En esta cooperación entran en juego Dios y el hombre. El bien al cual se quiere llegar está mucho más allá de lo que pueden alcanzar nuestros pobres medios humanos, máxime cuando se trata de la esencia de la Educación Católica.

Advirtamos que debe darse una relación real entre el fin y los medios. Vale decir: cuanto más elevado es el fin, más elevados deben ser también los medios. La elección de los medios y su incorporación a todo el proceso educativo sobrenatural, exige pureza de intención y humilde y obediente entrega.

La cooperación del hombre es libre como lo es todo acto humano; pero es propio de esta libertad inclinarse hacia su fin y reconocerle a éste la razón última de su existencia.

"Fin propio e inmediato" de la Educación Católica —como le es propio al triángulo tener tres lados— es cooperar con la gracia divina en toda la obra de la positiva y formal educación del educando.

Y es inmediato, por cuanto tiene como fin la formación del hombre sobrenatural. La primera exigencia del proceso educativo es la cristianización del hombre.

El esfuerzo espiritual —llamado ascético— facilitará en gran manera a la voluntad la soberanía espiritual del mismo hombre.

IV. EL CRISTIANO QUE HAY QUE FORMAR

"Fin propio e inmediato de la Educación cristiana es cooperar con la Gracia Divina a formar al verdadero y perfecto cristiano...". La cooperación entre la Gracia y la educación es obra conjunta de Dios y del hombre cuyo término es el perfecto y verdadero cristia-

no. Todo está contenido en la palabra santidad. El santo es el verdadero y perfecto cristiano.

Entramos aquí en el corazón del tema y en la grandiosa y fascinante temática paulina. Ser cristiano perfecto es ser Cristo de algún modo, en una constante reversión que de sí mismo hace el Señor.

Desde ahora téngase en cuenta que esta afirmación acompaña y sostiene lo que vamos a decir.

La educación será cristiana, será verdadera y válida si tiende a esta mutua y constante trasvasación. Es decir, a este paso sustancial de lo humano del hombre a lo humano-divino de Cristo.

Supuesto este consorcio con Cristo, las obras, los hechos, la conducta, el comportamiento, nos unen con Cristo y nos intercambian directa e inmediatamente con El.

La palabra formación está presente y aflora a lo largo de toda la Encíclica. Es, además, una palabra básica, inherente a toda pedagogía humana, cristiana y divina. Está necesariamente presente aun en la pedagogía no cristiana.

La palabra "formación" manifiesta algo inacabado, imperfecto aún.

Se da en los seres, en todos los seres humanos, una poderosa imagen de sí mismo que por un lado brota de lo más íntimo del hombre y por otra tiende hacia afuera para llegar a su plena realización. Es el ideal al cual es necesario tender, a veces incluso drásticamente, hasta poder alcanzarlo.

El hombre siente la necesidad de ser lo que debe ser; y el llamado de lo que debe ser absorbe prácticamente toda su vida.

Pero esta educación, esta formación viva de sí mismo, requiere perennemente la visión del fin y el retorno constante al ideal convertido también en fin.

V. FORMAR A CRISTO

Inspirado en una frase paulina, nos da ahora el Papa una segunda expresión que en cierto modo aplasta por su sobreeminente contenido.

"...Fin propio es cooperar con la Gracia Divina a formar al verdadero y perfecto cristiano, es decir, al mismo Cristo".

Formar al mismo Cristo fue obra del Espíritu Santo y de María Santísima. Se trata no de formar un ejemplar ligeramente es-

bozado; se trata de millones y millones de seres humanos que claman por su propia formación en Cristo, y de Cristo en ellos.

La educación cristiana —toda ella— debe tender a su fin específico, a su razón de ser, al orden de las esencias. El Bautismo introdujo una biología espiritual, sobrenatural, cuya ley inmanente consiste en aceptar a Cristo, dejarlo crecer a medida que también nosotros crecemos en El. El Bautismo produce "un ser cristiano" infinitamente superior al "ser humano" si bien este ser humano es requerido por la misma gracia para su propio fin. Este fin será la posesión fruitiva de Dios.

¡Qué misterio es formar al mismo Cristo! ¡Cuántos contenidos en frase tan breve! ¡Cuántas renunciaciones pero cuánta gloria!

Cristo ama, piensa, juzga, obra. Tiene un estilo propio de vida, de modo de ser. Su mundo interior, siempre cerrado y siempre abierto, mundo de relaciones íntimas con el Padre y el Espíritu Santo. Relaciones esenciales desde la eternidad y extendidas a todo aquel que viene a este mundo en busca de luz. El carácter teándrico de su vida terrenal abarca todo lo humano que hay en El.

Los sentimientos de Cristo son riquísimos. Propios de quien vive en el seno de su Padre. Ha experimentado los extremos del gozo y del dolor. Ha vivido acorde con las cosas y circunstancias de una vida "común".

Al modo como físicamente tuvo un rostro inconfundible, de celestial belleza, tuvo gestos de extremada fortaleza, corazón abierto a la amistad y a la ternura, capaz de participar en el dolor ajeno y hacerlo propio hasta las lágrimas.

Este Cristo, en toda su infinita riqueza, es quien opera en el hombre mientras éste coopera con la Gracia para lograr esa simbiosis sobrenatural entre lo humano y lo divino. Mejor dicho: es Cristo quien quiere revertirse en cada uno de nosotros.

Así como se da una unión sustancial entre el cuerpo y el alma, y éstos, íntimamente unidos, producen un mundo casi infinito de operaciones, del mismo modo se da una unión aún más plena, más perfecta, más divina entre la acción de Cristo que quiere formarse en nosotros y la colaboración de nuestra libertad que se deja formar por El.

VI. FORMAR AL VERDADERO CRISTIANO

Cristianizar al hombre es introducir en el camino de Dios a quien Dios va modelando por obra y gracia de esa educación. Así se forma el carácter.

— 5 —

El carácter, su formación, sus dificultades, sus luchas, todo ello radica en la voluntad. El aforismo de Horacio: "Veo lo mejor, lo apruebo, y hago lo peor" muestra la doble línea de la inteligencia y la voluntad, que no raramente pugnan entre sí.

Formar al hombre de carácter es simplemente formar al hombre. Cuanto mayores sean las dificultades para lograrlo tanto más acabada y armónica será esa metamorfosis.

Una de las primeras características del carácter es la firmeza. "Semper sibi constans", siempre firme y constante consigo mismo, tal fue uno de los más altos elogios tributados al Patriarca San Benito.

"Siempre el mismo". No por anquilosis sino por plenitud. Ser uno mismo significa poseerse lípidamente a lo largo de toda la vida. Cuando la vida sobrenatural me ha penetrado y dirige toda mi actividad, recién entonces yo soy yo, recién entonces mi modo de pensar, de actuar, de reaccionar, llevan un sello propio. Este sello es el carácter. Nada tiene que ver la agresividad temperamental con la modelación del propio carácter.

Los principios que la fe infunde comunican un poder arcano para formar al hombre de carácter y dinamizarlo de modo tal que el carácter se afirme y adquiera su justo modo de ser y de obrar.

Estos principios actúan de una manera constante y responden a las exigencias de un módulo superior siempre igual a sí mismo, lo cual confiere al carácter su principio de identidad.

Cristo es el perfecto hombre de carácter, fiel a sí mismo hasta la muerte, firme en la aceptación de la voluntad del Padre, a quien el halago no lo sorprende, las tentaciones y el dolor no lo aplastan, la alegría no lo excede. Hay un perfecto equilibrio y una perfecta armonía entre el hombre-Dios y el Dios-hombre. Rectilíneo en todos sus pasos, puede desafiar a que se encuentre una falla en El.

Estas cualidades dan a Cristo una maravillosa unidad interior, le dan consistencia a sus actos, establecen una coherencia envidiable entre su exterior y su interior, entre su Cuerpo, su Alma y su Divinidad.

Esto explica por qué el Santo Padre nos señala que el proceso de la educación católica abarca todo el ámbito del ser humano, toda la vida del hombre. Allí donde vibra una simple percepción humana, allí debe estar modelándose a sí mismo el hombre de carácter. Allí debe trabajar con todo lo que tiene y posee para formar a Cristo en sí mismo.

Las obras patentizan a su autor. Por eso, llevando a la prác-

— 6 —

tica el texto paulino, el cristiano debe manifestar todo el vigor de lo que ha recibido pero tendido al bien de toda la comunidad. Sobre los ejemplos y la vida de Cristo, cada uno de nosotros debe enfrentar su propia vida y debe llegar a ser el "hombre sobrenatural", que piensa, juzga y obra constante y coherentemente según la recta razón iluminada por la luz sobrenatural de los ejemplos y de la doctrina de Cristo.

CONCLUSION

Al hablar de Educación cristiana no nos referimos directa o exclusivamente a los Colegios religiosos, cuya función es tan importante y tan elevada. Nos referimos a ese cúmulo de agentes en cuyas manos, por una u otra razón, está la educación cristiana de los niños, de los adolescentes y de los adultos. De un modo u otro todos los bautizados somos agentes directos en la educación católica.

Agente invisible es el Espíritu Santo, agente visible es la Iglesia Católica, es la familia, es el Obispo, es el párroco, es el director espiritual —sobre quien cae una gran parte del proceso de formar a Cristo en las almas. Lo es, incluso, un amigo: cuántas veces una profunda transformación espiritual se debió a la actuación concertada de un buen amigo.

Las grandes amistades son índice de un gran interior espiritual.

¡La educación católica! Una función inabdicable de la Iglesia y de cada uno de sus miembros.

Quiera María Santísima hacer que el cincuentenario de la Encíclica *Divini Illius Magistri* tenga una ilimitada resonancia espiritual y produzca una verdadera renovación de la educación en todos sus niveles.

† **ADOLFO TORTOLO**
Arzobispo de Paraná

DARWINISMO: ORIGEN Y DESCENDENCIA

"No hay nada más admirable que la propagación de la incredulidad religiosa, o del racionalismo, que he visto manifestarse en la segunda mitad de mi vida... Antes los sentimientos me llevaban al firme convencimiento de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma... Pero ahora las escenas más grandiosas no serían capaces de hacer nacer en mí semejantes ideas y sensaciones. Podría decirse muy acertadamente que soy como una persona que se ha vuelto daltoniana... De esta manera me rondaba el escepticismo, hasta que al final me convertí en un incrédulo completo".

"The autobiography of Charles Darwin, 1809-1882", ed. de Nora Barlow, Londres, Collins, 1958.

I. DE LA CEGUERA, EN GENERAL

"Los antropólogos, dice crudamente Alan Mann, de la Universidad de Pensilvania, "son como los ciegos, que miran a un elefante, cada uno percatándose de una pequeña parte de la realidad total". Sus colegas (Richard Leakey y Phillip Tobias) están de acuerdo en que la imagen de los orígenes del hombre dista mucho de ser completa".

"Investigando el origen del hombre" en: "Time", 7-XI-1977, vol. 110, n° 19, p. 37.

No pretendemos acá elaborar un "Informe sobre ciegos", al estilo de Arturo Sábato, sino glosar —con ejemplos extraídos del campo científico— el gran ensayo de Gustave Thibon, "**Nuestra mirada ciega ante la luz**". Porque la ceguera de la que trataremos es la de orden espiritual, aquella que, por nuestra culpa, nos impide reconocernos como criaturas creadas por el Creador. Aquella que proviene del pecado original del primer hombre, instado en su caída por el Ángel Rebelde que no quiso servir a Dios, del pecado de **soberbia**, que lo privara de la visión directa del Ser.

Bien dice Santo Tomás de Aquino que: "Lo primero que el entendimiento concibe como lo más conocido, y en lo que resuelve todas sus concepciones, es el ente" ("De Ver.", q. 1, a. 1). De cualquier cosa concreta, en cuanto es, tenemos una noticia previa, una experiencia indefinible, la que pronuncia el niño con su primera palabra, antes de saber su significado. A este conocer inmediato continúa el saber ("Saber algo es conocerlo de modo perfecto, es decir, aprehender perfectamente su verdad, pues los principios del ser de algo y de su verdad son los mismos": "In I Anal. Post.", lect. 4). Por manera tal que lo que no es, no se conoce y, menos, puede saberse. De esta noción elemental parte la

ciencia para adquirir, analógicamente, los diversos grados de participación en el ser, las variedades de su articulación. Pero la ciencia humana es falible. Puede, por una deficiencia intelectual en la composición, a partir de la verdad de la simple aprehensión, llegar a un error de juicio. O, más comúnmente, por una presunción voluntaria, por una volición desordenada, caer en el error y aun sistematizarlo. Entonces "el error manifiestamente tiene razón de pecado" ("De malo", q. 3, a. 7). La raíz del error, acá, está en la **soberbia**, ya que, como lo enseñan los Proverbios: "donde hay humildad, hay sabiduría" (Prov., XI, 2). De todas esas corrupciones del conocimiento metafísico espontáneo, la peor es la del trascendentalismo inmanentista, cuando el hombre se adhiere a su propia ciencia sin sujetarla al ser de las cosas, ansiando, como dijera Bacon, instaurar el "reino del hombre sobre la tierra". Ese proceso de caídas del intelecto conforma una ley de hierro, ineluctable. Por ello, apunta **Juan José Sanguinetti**:

"El que voluntariamente yerra está pretendiendo —por decirlo así— que al menos en ciertos casos se transija en la férrea voluntad de que no es posible que algo sea y no sea a la vez: quisiera que el hombre no fuera hombre, que Dios no fuera Dios, que el ser no fuera el ser. Lo característico de la verdad del ente y del bien es esa propiedad de ser intransigente en absoluto, hasta tal punto que cualquier mínimo error en el conocer... se debe pagar rigurosamente... De ahí también que lo propio del ente sea la exigencia de la alternativa: **tertium non datur**, o ser o no ser, que tiene como consecuencia —en el orden del fin— la disyuntiva de la vida de todo hombre: **o Dios o la nada** (relativa), o salvación o condenación, sin términos medios" (1).

El "non serviam" de Luzbel o el "¡quién como Dios!" de Mikael. La Modernidad, como es sabido, ha tomado por el primer camino, originando conocimientos cuyo último destino es la destrucción del hombre. No por las ciencias mismas, sino por el desorden intelectual y moral de los científicos. Sistemas eslabonados de cegueras, donde los ciegos se convierten en conductores de ciegos (Mt., XV, 14). Y, como en el pecado está el castigo, los primeros obnubilados resultan ser sus propios inventores. Cuando **Carlos Darwin** (1809-1882) asentó en su Diario, en su madurez, que era "como una persona que se ha vuelto daltoniana", con su lúcida introspección, no hacía sino dar un testimonio más de la férrea ley que rige al conocimiento humano. Su mirada había quedado, por obra del influjo de lecturas racionalistas e inmanentistas, ciega ante los colores, que es como decir ante la luz. Y sus discípulos, tal cual lo anota el antropólogo Alan Mann, han alcanzado esta perfección invertida de mirar un elefante sin verlo. Por negarse a reconocer la finalidad que gobierna la biología, no ven ni quieren ver más que a la Nada, y eso, tampoco, podrán verlo.

(1) Sanguinetti, Juan José, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona, 1977, p. 44.

II. DE UNA CEGUERA, EN PARTICULAR

"Dijo Jesús: "Yo vine a este mundo para un juicio: para que los que no ven, vean, y los que ven, se queden ciegos". (Jn., IX, 39).

Hijo y nieto de médicos, Charles Darwin fue enviado en 1825 a estudiar medicina a Edimburgo. Pero el conocimiento científico, por entonces, le desagradaba. La Anatomía y la Geología le resultaban particularmente aburridas, al punto que juró "de nunca mientras viva leer un libro de Geología o practicar esta ciencia bajo cualquier otra forma" (2). Lo que a él le gustaba era la vida al aire libre y las excursiones para encontrar y coleccionar escarabajos y mariposas. Leía a Byron, a Shakespeare y a Walter Scott. Según sus confesiones, era un adolescente "soñador", que, por la influencia de su madre, había recibido instrucción religiosa, creyendo "en la verdad estricta y literal de cada palabra de la Biblia". Esta disposición lo inclinó a dejar la medicina e inscribirse en Teología en Cambridge. Tenía, en esa época, todos sus sentidos afinados. Gozaba con la pintura del Renacimiento italiano y se deleitaba en la capilla del King College escuchando las sinfonías de Mozart y Beethoven, al tiempo que "estaba encantado" con el estudio de las "Pruebas del cristianismo" del teólogo inglés William Paley (1743-1805). Así fue como se recibió en 1831 de Bachiller, lo que lo habilitaba para ingresar como pastor en la Iglesia Anglicana.

Pero a los veinticinco años rompió con toda esa vida armoniosa de joven despierto y culto para encerrarse, un poco después, en su torre de marfil de Down House, en el condado de Kent, de donde no salió ya más hasta su muerte. ¿Cómo aconteció ese cambio tan notable que no sólo abarcó sus gustos y costumbres sino sus ideas más profundas?

Los darwinistas, que forman legión, lo atribuyen al viaje que realizó, entre 1831 y 1836, en el "H. M. S. Beagle" (His Majesty's Service Beagle) alrededor del mundo y, aún más concretamente, a las observaciones de las variedades de tortugas de la isla de Galápagos y otros fenómenos similares. Prestan poca atención a los efectos de la extensa reclusión en su estrecho camarote, al aburrimiento que ello le deparó ("odio, aborrezco el mar y todas las embarcaciones que le surcan"), unido a las dolencias físicas. Además, como lo anota Hemleben, "no es nada absurdo señalar en su personalidad una componente ligeramente histérica, que se manifestó reiteradamente a lo largo de su vida" (3). Esto lo predispuso a ocupar ese tiempo perdido en lecturas. Leyó con cuidado los "Principios de Geología" de Charles Lyell y se aficionó a la consulta de las obras de los "**filósofos naturalistas**", como le decían por aquel tiempo a Taylor, Mac Lennan, Lubbock y otros. Al concluir sus apuntes del viaje, puntualizó: "Dado que la intensidad de las impresiones depende en

(2) Cit. por: Hemleben, Johannes, *Darwin*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 22.

(3) Hemleben, Johannes, op. cit., p. 36.

general de **ideas previamente adquiridas**, quiero añadir que las mías las debo a la descripción viva de los relatos de viajes de Humboldt, que superan con mucho en mérito a todo lo demás que he leído" (4). Después, lecturas ulteriores desalojarían a Humboldt, pero el hábito del viaje imaginario persistiría. Las "ideas preconcebidas" irrumpieron en su alma combatiendo a su sana formación juvenil. ¿Y las observaciones?... Según su más actualizado biógrafo, hubo sí una que "proporcionó a Darwin la concepción básica a partir de la cual desarrollaría sucesivamente sus ideas" (5). ¿Cuál fue?. "No he visto nada que me haya asombrado más que la impresión de un salvaje", dirá, refiriéndose a los indios fueguinos. Y añadía este párrafo fundamental:

"Las variedades de la raza **humana**, por lo visto, actúan unas sobre otras como las distintas especies de **animales: el más fuerte siempre aniquila al más débil**" (6).

¿"Struggle for life"? ¡Ya iba embarcada en el "Beagle"! Esa "lucha por la vida", de la que participarían por igual los hombres y los animales, era, asimismo, un dato muy británico. El naturalista enganchado en el velero equipado por el Almirantazgo inglés (a quien su capitán, Fitz Roy, había querido rechazar por su "nariz en forma de cebolleta") fue un fiel empleado de Su Graciosa Majestad. Le parecía que "fuese suficiente izar en alguna parte la bandera británica, para que surja a su alrededor riqueza, bienestar y civilización" (7). Inglaterra pagaba el relevamiento topográfico de las costas australes de América del Sur para algo, aunque no fuera específicamente para el surgimiento de una teoría biológica y sociológica que exaltaba el predominio de los más fuertes.

Lo cierto es que Charles Darwin regresa cambiado de su único viaje de exploración. Desecha para siempre las aventuras excitantes y "porque era bueno para su salud" se casa con su prima Emma Wedgwood en 1839, luego de un laborioso cálculo "de pérdidas y ganancias". "Su amor a una protegida existencia burguesa recorta su nostalgia de países remotos", apunta Hemleben, y otro biógrafo, comunista, lo completa: "Ni en su manera de vivir, ni en sus opiniones, ni en sus intenciones, Darwin es revolucionario en grado alguno. Es un burgués inglés de su época, rico en cualidades y extravagancias propias de su clase, y socialmente bastante miope" (8). Estas no son injurias de socialistas. En 1873 cuando su primo Francis Galton le envía un cuestionario preguntando por sus talentos especiales, le responde:

"Ninguno, exceptuando lo referente a los **negocios**, como llevar cuentas, contestar cartas y **realizar buenas inversiones de dinero**. En todas mis costumbres, muy metódico" (9).

(4) Cit. por: Hemleben, Johannes, op. cit., pp. 56-57.

(5) Hemleben, Johannes, op. cit., p. 50.

(6) Darwin, Carlos, *Diario de viaje de un naturalista alrededor del mundo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1935, tomo I, pp. 299-300.

(7) Darwin, Carlos, *Diario*, etc., cit., tomo I, p. 278.

(8) Hemleben, Johannes, op. cit., pp. 70, 67; Prenant, Marcel, *Darwin*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1947, p. 45.

(9) Cit. por: Hemleben, Johannes, op. cit., p. 144.

El miedoso y calculador burgués en que se había convertido, que "no conoció nunca durante su vida la lucha por la existencia" (10), ¿podría en su vejez extrañarse por haber perdido su capacidad de asombro ante las maravillas de la Creación?

Con todo tino Hemleben contesta:

"Darwin era un atento observador de su propia vida interior. Esta auto-caracterización como daltoniano en el campo religioso merece ser tomada en serio. ¿Qué es un daltoniano? Una persona que carece de capacidad para percibir una cierta zona de colores... Y además Darwin subraya el hecho de que en un principio poseyó esta capacidad de percepción, pero que después, bajo la influencia de sus propias ideas, la perdió de una forma paulatina, casi imperceptible, pero total" (11).

Los que con él se habían extraviado festejaron al "siglo de Darwin", pero el eremita de Down no establecía un balance feliz para su vida. "¿Cuál será la causa de que la parte de las musas de nuestra vida interior vaya desapareciendo con la edad hasta quedar destruida?", se preguntaba. Se acuerda del placer con que antes oía música, visitaba galerías de arte, leía poesía y cómo todo esto se vuelve indiferente, hasta incómodo en la vejez. "Desde hace varios años no puedo aguantar la lectura ni de un sola línea de poesía. Intenté hace poco leer a Shakespeare — en su juventud era uno de sus preferidos — y le encontré tan terriblemente aburrido que me puse malo. También he perdido casi por completo mi predilección por la pintura y la música". Lo llama una "pérdida curiosa y deplorable del sentimiento superior estético... Mi espíritu parece haberse vuelto **una especie de máquina** que sólo sirve para extraer leyes generales de grandes acopios de hechos... La pérdida de la receptividad para estas cosas es también una **pérdida de felicidad** y posiblemente será perniciosa para el intelecto o más todavía **para el carácter moral**...".

"De esta forma comunica el fundador del darwinismo el resultado de su autoobservación... Si un enemigo del darwinismo expresase estas reflexiones, serían rechazadas seguramente como imputaciones de mala fe. Pero difícilmente se puede objetar algo contra la autocaracterización de Darwin" (12). Es que, verdaderamente, muy pocos hombres han dejado constancia tan despiadada y sincera de los efectos devastadores de la "ceguera del corazón", como llamara Santo Tomás al vicio subjetivista de la inteligencia. El mecanicismo, médula de su hipótesis selectiva para intentar suprimir (mentalmente) la obra del Creador, se había adueñado de su espíritu. En 1872 anunciaba su determinación de no escribir nada más sobre cuestiones teoréticas; en junio de 1881 le confiaba a su amigo y consejero el botánico Sir Joseph Hooker: "estoy bastante deprimido de mí mismo"; al mes siguiente le comunicaba a Alfred Russel Wallace (el genuino inventor de la teoría de la selección natural): "...todo me cansa, hasta contemplar el paisaje... Qué voy a hacer con

(10) Hemleben, Johannes, op. cit., p. 154.

(11) Hemleben, Johannes, op. cit., p. 74.

(12) Hemleben, Johannes, op. cit., pp. 157, 158.

los pocos años que me quedan de vida, no lo sé. Lo tengo todo para estar feliz y contento, pero la vida se ha hecho muy penosa para mí" (13). Sin motivaciones para vivir, murió el 19 de abril de 1882, y la victoriana Gran Bretaña decidió enterrar a este ateo desencantado en la abadía de Westminster. El joven soñador hubiera preferido las praderas de Glasgow al dudoso honor del panteón nacional.

III. LOS PRECURSORES DE LA MAQUINA

"Aquí véis a lo que puede llegar la inteligencia, cuando marcha por caminos prohibidos".
(Shakespeare, "Las alegres comadres de Windsor").

Charles Darwin confesaba haberse vuelto "una especie de máquina" y eso lo debió a su voluntaria inserción en el orbe de la "filosofía naturalista", es decir, del materialismo racionalista. Como no es el caso hacer de este artículo un tratado de historia de esas ideas, nos contentaremos con mostrar rápidamente las figuras de algunos de sus "maestros". El "Cogito" cartesiano está, por supuesto, en el comienzo de su obra, como en la de todos los modernos científicos. El mecanicismo del tratado "Del Hombre" (1664) encontró su mejor aplicación en los libros de Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751). La "Histoire naturelle de l'ame" y el "Homme machine" (1748), fueron libros de consulta de Darwin. "¿Qué era el hombre antes del descubrimiento del lenguaje? Un animal entre animales, guiado por los instintos", escribía el teólogo apóstata para atacar "las novelas sobre la creación natural". Expulsado de Francia y Holanda, Federico II de Prusia lo protegió ya que era un "buen diablajo". Un historiador de la biología, que no tiene nada de cristiano, como es Erik Nordenskiöld, estima que La Mettrie "no era un modelo de virtudes":

"Sus libelos polémicos, son a veces brutalmente francos y otras veces, sutilmente insidiosos... y está preparado totalmente, para llamar blanco a lo negro y negro a lo blanco... Así, es el primero en enunciar un juicio puramente científico-natural de la vida y, al hacerlo, llegó a ser, el precursor de muchas empresas similares de nuestra época... amon-tona una masa de pruebas, para mostrar que el alma humana, fundamentalmente, es la misma que la del animal... Con seriedad, cita varios cuentos milagrosos de seres humanos que han vivido en los bosques igual que los animales —probablemente leyendas elaboradas sobre lunáticos escapados—, describe al *crang-utan*, con las características totalmente humanas que en aquel tiempo se le adscribían, y espera que será posible enseñarle a hablar por el método de enseñar la palabra a los sordomudos, que acababa de ser inventado... Al leer tales absurdos, recuerda uno los días del viejo Empédocles, pero nada se encuentra que indique que La Mettrie no escribía en serio, en la medida en que La Mettrie podía tomar en serio una cosa... Siempre se había pavoneado de su capacidad de gozar, cualitativa y cuantitativamente, de los placeres de la vida; así en una fiesta, justamente para alardear, ingirió cantidades enormes de una pasta de trufas y se sintió inmediata-

[13] Cit. por: Hemleben, Johannes, op. cit., pp. 149, 150.

mente enfermo y murió con terribles dolores... ese trágico fin aumentó aún la mala fama, procedente de sus escritos; su nombre fue realmente, uno de los más tizados en todo el siglo XVIII" (14).

He ahí una semblanza del primero que enunció un juicio puramente "científico-natural" de la vida, es decir, de alguien que no se quería preguntar por las primeras causas de todas las cosas. Ni vivió ni murió como un hombre, quizás para probar con su persona el parentesco que alegaba con el animal. El gran pope del racionalismo, Voltaire, al enterarse de su muerte, sólo tuvo este recuerdo: "Su cuerpo ha sido llevado a la iglesia católica, en la cual está asombrado de encontrarse". Diderot lo acompañó en la letanía: "Ha muerto como tenía que morir, víctima de su intemperancia y de su locura... disoluto, desvergonzado, bufón, adúlador". Y el licenciado marqués de Argens completó el réquiem: "Todas sus obras son propias de un hombre cuya locura aparece a cada paso y cuyo estilo revela la embriaguez del alma; es el vicio que se expresa con la voz de la demencia. La Mettrie estaba loco, al pie de la letra" (15). Tal el sujeto, según sus conmlitones, que anticipara la idea de una evolución homogénea de los hombres y los animales. Pocos le han hecho justicia por su invento, pero, como acota Wendt: "La obra de La Mettrie fue como una bomba retardada. En realidad hizo efecto después de su muerte. Una generación completa de sabios e investigadores fue más o menos influida por ella: el viejo Voltaire, el círculo revolucionario de Diderot, D'Alembert y Holbach, y la escuela científica del conde Buffon. Cuarenta años más tarde las ideas de La Mettrie aparecían en las banderas de Danton y Robespierre. Y cien años después renacían con Carlos Marx y el materialismo soviético" (16).

La segunda figura que nos interesa considerar es la de Juan Bautista Monet de Lamarck (1744-1829). El no murió de una indigestión de faisán trufado, aunque se casó cuatro veces. Patentó al "transformismo", con la idea de que "la función crea al órgano", tomada, más que de experiencias científicas, de las charlas que mantuvo con su maestro Juan Jacobo Rousseau. Obligado por su mala suerte, a los 50 años se dedicó a la zoología y se hizo famoso con su "Philosophie zoologique" (1809).

Nordenskiöld señala:

"Lo extraño del hado de Lamarck es único en los anales de la biología —un teniente licenciado, sin ninguna base científica, que, partiendo de una tarea ruda de literato bohemio, se levanta por el trabajo hasta una fama duradera como hombre de ciencia y que a la edad de 50 años, llega a ser profesor de una materia que no había estudiado antes... publicó una cantidad de obras basadas en la especulación, sobre la historia de la evolución... los representantes subsiguientes de la investi-

[14] Nordenskiöld, Erik, *Evolución Histórica de las Ciencias Biológicas*, Espasa-Calpe, Bs. As., 1949, pp. 277, 279, 280, 276.

[15] Cits. por: Fraile, Guillermo, *Historia de la Filosofía*, B.A.C., Madrid, 1965, tº III, p. 908.

[16] Wendt, Herbert, *Tras las huellas de Adán. La novela de una ciencia*, Noguer, Barcelona, 1958, p. 82. Y añade: "Con esa elocuencia característica de los profetas materialistas, La Mettrie intentó convencer, no con razones, sino con un estilo brillante, con una formulación aguda y con una declamación apasionada", p. 79.

gación exacta, las miraron como especulaciones fantásticas... más de la mitad de su "Philosophie zoologique", está colmada de especulaciones puramente teóricas, sobre la vida y sus manifestaciones... la causa de la evolución, ha sido aquí, un esfuerzo interno hacia la perfección, junto al influjo del ambiente" (17).

Lamarck había perdido todos sus ahorros con sus especulaciones bursátiles, por eso se dedicó a la zoología, pero allí sus especulaciones no tuvieron mejor suerte. "Fue desafortunado en su modo de exponer — anota Charles Singer—. Su estilo literario era árido. Personalmente era un excéntrico. Se casó cuatro veces y tuvo que sostener una familia numerosa con recursos muy pequeños. Su fuerte propensión a especular a menudo lo llevó al ridículo. Muchas de sus ideas eran extremadamente fantásticas y sus contemporáneos, en general, las estimaban poco" (18).

Quien menos las estimó fue el maestro de la biología y la paleontología moderna, **Georges Cuvier** (1769-1832). Ironizando sobre los alcances de la "tendencia íntima" de la naturaleza a evolucionar y la "adaptación al medio ambiente" del animal para sobrevivir, dijo que podía entenderlas como productos de la "imaginación de un poeta", pero nunca como la de un científico que hubiera, alguna vez, seccionado una víscera, "o, simplemente, una pluma":

"No son los órganos —continuaba—, es decir, la naturaleza y la forma de las partes, lo que da lugar a las costumbres y a las facultades; son las costumbres, la manera de vivir, lo que, con el tiempo, hace nacer los órganos; salen membranas en los pies de los pájaros acuáticos a fuerza de **querer nadar**; a fuerza de ir al agua y **no querer mojarse** se les alargan las patas a los pájaros de río; a fuerza de **querer volar** se convierten en alas los brazos de todos, y los pelos y escamas en plumas; y no se crea que añadimos u omitimos nada; empleamos los mismos términos que el autor... Se comprende que, una vez admitidos tales principios, sólo hacen falta tiempo y circunstancias para que el infusorio o el pólipo acaben transformándose gradual e indistintamente en rana, en cigüeña, en elefante" (19).

Este "elogio de M. de Lamarck" terminó, en su tiempo, con la fama del prolífico padre y ensayista, aunque las personas que no entienden de ironías (los haeckelianos, engelsnianos, teilhardianos y soviéticos), sigan proclamándose discípulos del frustrado especulador.

Si los dos primeros "maestros" de Darwin habían estudiado para sacerdotes, el tercero, **Tomás Roberto Malthus** (1766-1834), se ordenó de pastor anglicano, leyendo más que la Biblia la Enciclopedia. Guiado por la filantropía, el buen clérigo publicó, en forma anónima, su "Ensayo sobre el principio de la población" (1798), en el que usaba las progre-

(17) Nordenskiöld, Erik, op. cit., pp. 363, 373, 374.

(18) Singer, Charles, Historia de la Biología, Espasa-Calpe, Bs. As., 1947, pp. 300-301.

(19) Elogio de M. de Lamarck, por M. Cuvier, en: Mémoires de l'Académie royale des Sciences de l'Institut de France, París, 1835, t. XIII, pp. XX-XXI. cit. por: Gilson, Etienne, De Aristóteles a Darwin (y vuelta). Ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofía. EUNSA, Pamplona, 1976, pp. 108, 109, notas 32, 34.

siones aritméticas según sus gustos. Como es sabido, le preocupaba — a pesar de ser soltero por entonces — el crecimiento demográfico, y se dedicó a enunciar los medios de "control represivo" y "preventivo" de tal mal. Uno de ellos es que los pobres se abstengan de tener hijos y otro que el Estado no los proteja, porque si no aumenta su número. Darwin, anota el soviético Platanov:

"no comprendió la esencia de la doctrina de Malthus, su orientación reaccionaria y antipopular. Al conocer en octubre del año 1838 el trabajo de Malthus, Darwin llegó a la conclusión de que la facultad de los organismos a reproducirse en progresión geométrica, de donde surge la superpoblación, ayuda a que las variaciones favorables de los organismos se conserven y que se eliminen las desfavorables. "La doctrina de Malthus —escribió Darwin— está extendida a los dos reinos, el animal y el vegetal. En vista de que nacen muchos más individuos de cada especie de los que pueden sobrevivir y por consiguiente siempre surge la lucha por la existencia, se deduce que en el proceso de la **selección natural** tendrá más posibilidades de sobrevivir, aquel que modifique, aunque sea en mínima parte, las condiciones complejas y a menudo cambiantes de su vida". . . . La imitación de la idea reaccionaria de Malthus, carente de crítica, llevó a Darwin a cometer errores sustanciales en su modo de tratar las causas de la evolución" (20).

Imagen "naturalista" del mundo, "transformismo" y "selección natural" de la población: he aquí las tres ideas básicas con que el mecanicismo darwiniano se iba a mover. Pero faltaba el contacto personal para que él las recogiera como un legado específico. Esto se lo proporcionó la obra de su abuelo **Erasmus Darwin** (1731-1802). Muchas de esas obras "fueron víctimas del ridículo coetáneo y del desdén de la posteridad" (21), pero hubo una que, en el juicio de Nordenskiöld, superó a La Mettrie en materialismo: la "**Zoonomía** o las leyes de la vida orgánica" (1794), y que anticipó a Lamarck en la formulación de la teoría de la herencia de los caracteres adquiridos como explicación de la evolución, aun cuando no excluía la de la selección sexual. Como conclusión asentaba que: "todos estos seres (del ratón al hombre) han sido igualmente generados a partir de un origen orgánico similar" (22). Charles Darwin menciona a los "argumentos erróneos" de su abuelo y de Lamarck, reconocimiento que: "es probable que el hecho de haber oído apoyar y encomiar semejante hipótesis en edad temprana, me empujaron a sostenerlas después, aunque bajo distinta forma en mi "Origen de las especies" (23). Lo cierto es que Erasmo Darwin "anticipó muchas ideas de su nieto" y que sus obras:

"a pesar de su débil fundamentación científica y a veces de su carácter filosófico-natural simplista, ejercieron cierta influencia sobre su nieto. Esto lo hace notar de pasada C. Darwin en sus "Recuerdos de la formación de mi espíritu y carácter". Pero si prestamos atención al

(20) Platonov, G. V., *Darwinismo y Filosofía*, Lautaro, Bs. As. 1963, pp. 77, 78. A lo que añade Gilson que el problema de Malthus "consistía en saber cómo lograr la felicidad de la sociedad desembarazando a los ricos del peso de tener que alimentar a los pobres". "No le gustaban los pobres... los pobres no deberían existir, y que, si existen, no tienen derecho a que se les asista", op. cit., pp. 183, 178.

(21) Nordenskiöld, Erik, op. cit., p. 337.

(22) Cit. por: Singer, Charles, op. cit., p. 300.

(23) Darwin, Carlos, *Memorias y Epistolario íntimo*, Elevación, Bs. As., 1956, p. 39.

hecho de que existen muchas ideas comunes en las obras del abuelo y el nieto, y si damos también por descontado que las obras del primero eran conocidas por C. Darwin ya en su juventud, se torna evidente que esa influencia era **mucho mayor** de lo que él mismo se imaginaba" (24).

No se trata de un problema de imaginación. Lo que sucedió es que, tanto las ideas de Erasmus Darwin, como las de su continuador Lamarck, "no fueron bien recibidas en su época y tuvieron poca trascendencia... tras esporádico planteamiento acabaron por ser rechazadas" (25). Ya hemos visto como las maltrató Cuvier, y agreguemos que ellas sufrieron el remate cuando el mismo genial sistematizador, en la Academia de Ciencias de Francia en 1830, arrolló a su difusor **Etienne Geoffroy Saint-Hilaire** (1772-1884). De ahí en adelante, ningún científico serio quería aparecer vinculado ni a La Mettrie, ni a Lamarck, ni a Erasmus Darwin. El propio Charles Lyell, cuya opinión tuvo siempre tan en cuenta Charles Darwin, no ocultaba su desdén por tales elucubraciones. De ahí que Darwin nieto, burgués medroso y tímido, no se animara a apechugar en público con esa herencia, utilizándola sin citar a sus maestros, excepto a Malthus, muy apreciado en las altas esferas inglesas. Calló, por conveniencia y pusilanimidad, el legado mecanicista que se constituyó en el meollo de sus propias teorizaciones, recubriéndolo con una montaña de enormes minucias, las que le permitieron presentarse en sociedad como un "científico" y no como los desacreditados "filósofos naturales", los que, sin embargo, le habían prestado sus "ideas previamente adquiridas".

IV. LOS PATENTADORES DE LA MAQUINA

"Está empezando a quedar en claro que lo que Darwin descubrió no fue otra cosa que la propensión victoriana a creer en el progreso".

T. Bethell, en "Harper's Magazine", cit. por: Sermoniti, Giuseppe, **Réquiem por Darwin**, en "Il Tempo" de Roma, reproducido por "AICA", Bs. As., año XXI, nº 1023, 29-VII-76, p. 22.

En 1837 Ch. Darwin ya había asentado en su bloc de notas la idea de que: "los animales, nuestros hermanos y camaradas... podrían participar en nuestro origen de un antepasado común" (26). Pero esperó 20 años para animarse a dar a publicidad el libro que lo haría famoso (en el que, no obstante, escamoteaba el asunto del origen del hombre). Su tesis era la de la selección sexual como mecanismo de la trasmutación de unas especies variables. Algo de lo que había hablado La Mettrie y Erasmus Darwin, aunque aderezado con la cobertura de los datos zoológicos y botánicos adquiridos durante su viaje en el "Beagle" y su con-

(24) Platonov, G. V., op. cit., pp. 47, 48.

(25) Templado, Joaquín, **El desarrollo de las ideas evolucionistas**, en Crusafont, M. y otros. **La Evolución**, B. A. C., Madrid, 1966, p. 89.

(26) Cit. por: Hemleben, Johannes, op. cit., p. 99.

tacto con los criadores de ganado. Su mayor originalidad radicaba en su vasta información acerca de la cruce de animales domésticos y en la postulación de que las especies no tenían barreras rígidas. Con estos elementos sostenía la posibilidad de una "trasmutación" de las variedades y razas, sin atreverse a plantear el problema de la evolución.

En eso estaba cuando lo sorprendió la aparición de un artículo de **Alfred Russel Wallace** (1823-1913), en los "Anales de Historia Natural" del año 1855, donde se desarrollaba una tesis similar a la suya, aunque con más aporte de detalles, toda vez que Wallace había viajado más que Darwin. "Con esto —le escribe a Lyell—, quedará destruida toda mi originalidad, cualquier fuese su alcance". El propio Lyell, Hooker y Assa Gray, lo convencieron de que superara sus escrúpulos, que hiciera una comunicación para editarla conjuntamente con la de Wallace y que, de inmediato, publicara su libro. Para obtener la primogenitura de la "selección natural" lo favorecieron dos cosas. Wallace, por lo pronto, "no era ningún sabio famoso... sino un aventurero, que se hizo espiritista, y creyó desde entonces más en los espíritus que mueven las mesas y en los médiums proféticos que en la inteligencia de los primates" (27). Pero, también, era un hombre humilde que, "en ningún momento de la lucha por la teoría evolucionista pretendió la prioridad para su trabajo, cosa que hubiera podido hacer con todo derecho" (28). Quizás, precisamente, porque nunca fue evolucionista, al punto que en 1891 escribió:

"poseemos dotes intelectuales y morales que no se han podido desarrollar por esta vía (de la selección natural), sino que forzosamente han de haber tenido **un origen distinto**, y para este origen sólo podemos encontrar una causa suficiente en el mundo espiritual invisible" (29).

En definitiva fue Darwin quien, con la publicación de "**El origen de las especies por medio de la selección natural**" (1859), acaparó toda la fama. Como lo ha hecho notar Etienne Gilson, ni en esa primera edición, ni en las cuatro que le siguieron, figura la voz "Evolución", que recién aparece en la sexta, de 1869. Ello, a su vez, por el influjo que sobre él adquirió la idea de **Herbert Spencer** (1820-1903), quien en sus "Principios de Psicología" (1855) había sostenido la teoría del evolucionismo completo. Gilson anota al respecto:

"No sólo Darwin no mantenía el evolucionismo, sino que, además, Spencer no cree en la selección natural... no es darwinista sino más bien lamarckiano... Por aquel entonces la opinión pública era prácticamente unánime al atribuir la doctrina de la evolución a Darwin. Spencer tenía toda la razón al protestar y reclamar para sí la paternidad de la doctrina, pero la maraña existía y ya era inextricable, pues en gran medida el descubrimiento que se atribuía a Darwin no era el evolucionismo."

(27) Wendt, Herbert, op. cit., pp. 265, 287.

(28) Hemleben, Johannes, op. cit., p. 106.

(29) Cit. por: Hemleben, Johannes, op. cit., p. 173.

nismo de Spencer, era su propia doctrina de la selección natural bajo el nombre spenceriano... Nadie, ni el mismo Charles Darwin, podía cambiar una actitud estrictamente científica, como la selección natural, por una actitud científicamente inutilizable, como lo es la evolución... Es paradójico que, de entre dos hombres tan diferentes en todos los sentidos, el modesto, el que nunca asistía a las reuniones científicas consagradas a la discusión de su obra, haya recibido la gloria por haber sustentado una doctrina **que sabía muy bien que no era la suya** y cuya responsabilidad no sabía si compartir. Es Darwin y no Spencer, quien tuvo los honores de unos funerales nacionales en Westminster. El darwinismo de la evolución no pertenece a la historia real, sino a la de los mitos... Hoy día sería una pérdida de tiempo rectificar la situación. Nunca triunfará donde el mismo Spencer fracasó" (30).

Pero, nos animamos a objetar al gran filósofo francés: ¿no será demasiada casualidad que los dos términos que hicieran famoso a Charles Darwin —"selección natural" y "evolución"— los dejara patentar como de su exclusividad, sin reconocer mayores derechos de autor a Wallace y a Spencer?... ¿Merecerá denominarse esto "modestia"?...

En todo caso, este fue el pago que el "científico" otorgó al "filósofo", en sus "Recuerdos":

"Herbert Spencer me pareció muy interesante como interlocutor, pero no me gustó y sentí **que nunca podríamos acercarnos uno al otro**. Creo que es **egocéntrico en sumo grado**... A pesar de todo, no tengo la sensación de **haber sacado provecho alguno** de las obras de Spencer para mis trabajos... Debo decir que sus principales generalizaciones (¡que algunas personas comparan en importancia con las leyes de Newton!) guardan tal vez un gran valor desde el punto de vista filosófico, pero **no me parece que tengan valor científico serio**... Sea como sea, **a mí no me sirvieron para nada**" (31).

¿No le sirvieron para nada?... La expresión: "persistencia del más apto", había sido usada por Spencer en 1852 ("Survival of the fittest"), y en **"La descendencia del hombre"** (1871) —la otra obra que cimentó la fama de Darwin— se explaya en el evolucionismo, señalando que su finalidad "es demostrar que no hay diferencia esencial entre las facultades del hombre y las de los mamíferos superiores" (cap. 3º). Viviendo los tres interesados, Darwin toleró que su discípulo Thomas H. Huxley publicara el artículo "Evolution" en la Enciclopedia Británica en el que se le atribuía la paternidad de la teoría evolucionista, restándose méritos a Wallace y a Spencer (32). ¿Modestia?... Comenta Hemleben que el logro que alcanzó con la publicación de su diario de viajes le hizo mucho bien:

"teniendo en cuenta su inseguridad interior y su poca confianza en sí mismo, este primer éxito le infundió mucho valor y confianza para otros trabajos. El mismo observa después: "El éxito de este mi primer pro-

(30) Gilson, Etienne, op. cit. pp. 151, 152, 164, 165.

(31) "The Autobiography of Ch. Darwin", ed. cit., pp. 108, 109.

(32) Encyclopedia Britannica, "Evolution", 9a. ed., 1878, vol. VIII, pp. 744, 751.

ducto literario **cosquillea mi vanidad** más que ningún otro de mis libros" (33).

"Dubitativo y amigo de dar rodeos", como dice Gilson, sí fue. Enemigo de confrontaciones públicas, también. Pero no humilde. Y, por eso, fue él, y no sus socios, el que ocupó el lugar al lado de Newton en Westminster. El honor nacional, a su vez, lo obtuvo, más que por su medianía científica, por la gran propaganda que supieron orquestar sus seguidores para remontar el descrédito que antes tenía la teoría evolucionista. Y porque, en definitiva, esa teoría justificaba al victorianismo inglés. "La teoría del evolucionismo aplicada al hombre en el fondo no es más que una tentativa filosófica y científica para justificar al Occidente (liberal-burgués)", asevera Jean Servier, profesor de Etnología de Montpellier (34). Tal, lo que "descubrieron" Wallace, Spencer y Darwin, aunque sólo este último lo patentó.

V. LOS HEREDEROS DE LA MAQUINA

"Los antepasados de los darwinistas fueron gente pobre y mediocre, que conocieron demasiado de cerca la dificultad de abrirse camino. Alrededor de todo el darwinismo inglés ronda algo así como un aire pestilente de exceso de población inglesa, un olor a pequeñas gentes marcadas por la necesidad y la estrechez. Pero, como naturalistas, deberían salir de su rincón humano: en la naturaleza no reina la necesidad, sino la abundancia".

Federico Nietzsche (cita registrada en Hemleben, Johannes, op. cit., p. 173).

Tanto o más que a sus antecesores o a sus coetáneos, debió Darwin a sus secuaces la celebridad que alcanzó. Tres de ellos, por lo menos, suplieron, con una audacia extraordinaria, el apocamiento del maestro. El mejor de los tres fue su "bull-dog"; Darwin "se alegró mucho cuando, en 1860, el inteligente Huxley se puso a su lado y se convirtió en su mejor aliado, en la batalla por la teoría evolucionista. Se podría decir que sin la activa colaboración de Huxley el darwinismo **no hubiera triunfado de la forma en que lo hizo**" (35). La cortedad polémica de Darwin, su ambigua teorización y el fárrago de referencias empíricas no hubieran seducido al público cuasi-lego de no mediar la irónica claridad y el sentido de síntesis propagandística que le arrimó **Thomas Henry Huxley** (1825-1895). Porque fue Huxley quien entró en el ruedo con fuerza y habilidad. Por lo pronto aceptó intervenir en el famoso debate de 1860 con el obispo Samuel Wilberforce y, si bien es cierto que éste "ridiculizó

(33) Hemleben, Johannes, op. cit., p. 75.

(34) Servier, Jean, *L'homme et l'invisible*, Laffont, París, 1964, p. 50.

(35) Hemleben, Johannes, op. cit., p. 87.

a Darwin de forma terrible y a Huxley de manera furiosa" (36), la habilidad de Huxley parece que convenció a muchos de los asistentes. Prevaleció de este éxito retórico fue más allá. Exhibió a un ruso, muy peludo, llamado Adrián Jeflichev y a una mexicana, aún más peluda, la pianista Julia Pastrana, para mostrar formas atávicas de retorno a la animalidad. "El incansable Huxley forjó en su cabeza el 'missing link', el grado de transición no descubierto todavía entre el mono y el neandertalés. Ese 'missing link', según su opinión, debía haber sido bastante salvaje. Mitad Adrián Jeflichev y mitad chimpancé. La primera Eva, debía haber tenido un aspecto mucho peor que el de Julia Pastrana, y difícilmente hubiera podido seducir a ningún hombre que no hubiera sido su compañero



Caricatura de Carlos Darwin (1871)

(36) Hemleben, Johannes. op. cit., p. 126. Los darwinistas se quejan del argumento "ad hominem" de Wilberforce que parecía tratar de monos a los ascendientes de Darwin, y que originara la caricatura de 1871. Pero la confusión está en ellos. Porque asimilan el marco orbital sobresaliente de algunos hombres (los neandertalenses, Darwin, etc.), resultado de la unión de dos huesos, con el espesamiento de un hueso del mono. Y porque es verdad que Darwin comparó a los "salvajes" con los monos, en su *Descendencia*, trad. esp., 1885, cap. 7º, p. 222, y cap. 8º, pp. 190-191.

trotabosques Adán" (37). Todo esto carecía de la más mínima seriedad científica, pero era, precisamente, el bocado que estaba apeteciendo el ignaro público anglosajón, para justificar con esa pintoresca epopeya simiesca su predominio imperial.

El segundo aporte, en el mismo orden de cosas, lo colocó el primo de Darwin, **Francis Galton** (1822-1911), fundador del "darwinismo social", de la "eugenesia", del "birth-control" y otras bellezas por el estilo. Pero:

"la principal debilidad de Galton era, en realidad, el creer que podía tratar por medio de la **estadística** prácticamente todas las cosas; nunca se dio cuenta de que para examinar un objeto se debe primeramente determinar su primera esencia. Así, en su obra "Herencia natural", trató de determinar por medio de la estadística, las leyes que gobiernan la "selección matrimonial"... En una de sus tablas aparece que el 46% de los maridos tienen mal genio; ellos tienen un 22 % de esposas apacibles y un 24 % de belicosas. Estadísticas de este género parecen más adecuadas para una composición cómica. El hecho de que Galton tratara en serio de resolver semejante problema, atestigua lo extraordinariamente dilettante de su mentalidad" (38). "¡Hizo, asimismo, un mapa de la distribución de la belleza en Gran Bretaña e intentó estimar estadísticamente la eficacia de la plegaria!... él y sus continuadores jamás advirtieron los fenómenos mendelianos" (39).

Y esto no es para tomarlo a broma. Recuérdese que un siglo después, sir Aldous Huxley, sir Julian Huxley y sir Charles Darwin siguen insistiendo en la necesidad de ese tipo de eugenesia (40) y se verá cómo se transmiten los caracteres adquiridos. En todo caso, ellos han heredado aquella fe de Spencer, quien creía "en el futuro angélico de la Humanidad como en la descendencia del hombre del mono; y la fe, más que la ciencia, le condujo (con otros darwinistas) a identificar el evolucionismo con el progreso; es decir, a confundir al físicamente 'mejor dotado' con el 'mejor' moralmente" (41). Claro que al Imperio no le interesaban las cuestiones éticas sino su expansión territorial y para eso la coartada racista-eugenésica funcionó muy bien.

Mas la gran popularidad del darwinismo en el continente europeo, tendría que obtenerse por intermedio de una visión más simplificada y agresiva, de algo que emparentara al hombre directamente con los chimpancés. Y ese fue el aporte de **Ernst Haeckel** (1834-1919). Sobre el padre del "monismo", de los "batibios", las "móneras", las "gástrulas", los "pitecantropus", las "plastídulas", los "alelos" y otros obsoletos artefactos mentales, ya hemos hablado con anterioridad (MIKAEL, Nº 7) y poco vamos a añadir ahora. Lo que queremos subrayar es su rol decisivo en el triunfo decimonónico del darwinismo. "Durante más de una

(37) Wendt, Herbert, op. cit., p. 283.

(38) Nordenskiöld, Erik, op. cit., p. 657.

(39) Singer, Charles, op. cit., p. 518.

(40) Huxley, Julian Sir, Darwin, Charles, Sir, *El Destino del Hombre*, Taurus, Madrid, 1959.

(41) Hayes, Carlton J. H., *Una generación de materialismo (1871-1900)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1946, p. 14.

generación proveyó al público semiculto de un sistema de la más cruda filosofía, si es que una masa de contradicciones merece el nombre de filosofía. Fundó algo que tenía el vestuario de una religión de la cual era a la vez el pontífice y la congregación... Habitualmente pervirtió la verdad científica para facilitar la asimilación de algunas de sus doctrinas. Inventó una hirsuta nomenclatura filosófico-científica, al presente felizmente olvidada" (42). Su contribución más definida fue "la introducción en el lenguaje de los científicos de groserías y bajezas" (43). Nordenskiöld, para quien los cuadros "filogenéticos" de Haeckel no tienen "rasgo alguno de valor científico", le otorga, sin embargo, un mérito: "su convicción sobre las ilimitadas posibilidades de la explicación mecánica de la naturaleza en la teoría de Darwin. Su entusiasmo por ésta —añade— no conoce absolutamente límite alguno" (44). Esta "fe ciega en el poder de la 'causalidad mecánica' para explicar cualquier cosa", unida a su lenguaje soez, son las fuerzas que catapultaron al evolucionismo a su zenit entre 1870 y 1890 (45).

Darwin estaba azorado por su victoria. El, un "Hamlet de la investigación", como lo llama Wendt (46), que, por las dudas, había asentado en "The Origin of Species": "En el sentido literal de la palabra, la expresión selección natural es indudablemente falsa", se veía exaltado como el mayor de los evolucionistas. Escribió a Haeckel en 1868: "Vuestras audacias me hacen temblar algunas veces... Me parece siempre un poco problemático hablar con demasiada seguridad de cualquier tema complejo. ¿Me perdona mi sinceridad?" (47). "Sin embargo, a pesar de las súplicas de Darwin... la mayoría de sus secuaces aceptaron la selección natural como suficiente para todo. Y el darwinismo, poco después de su generación, cesó de ser un ensayo de teoría científica, transformándose en filosofía, casi en una religión" (48). Lo que, a nuestro entender, tratándose de evolucionismo, constituía una evolución lógica, malgrado la cortedad de su inventor, porque, como enseña el Evangelio: "si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán al hoyo" (Mt., XV, 14).

VI. ALGUNAS CRITICAS

"La teoría de Darwin, con todo lo sencilla y genial que parece a primera vista, es falsa".

Oskar Kühn, en "Die Abstammungslehre. Tatsachen und Deutungen", Krailich, Munich, 1965, cit. por: Hemleben, Johannes, op. cit., p. 177.

"Es cierto que Darwin estaba encantado (con el libro "Morfología general" de Haeckel), aunque se quejó suavemente del estilo vehe-

(42) Singer, Charles, op. cit., p. 463.

(43) Wendt, Herbert, op. cit., p. 288.

(44) Nordenskiöld, Erik, op. cit., pp. 581, 577.

(45) Nordenskiöld, Erik, op. cit., pp. 577, 593.

(46) Wendt, Herbert, op. cit., p. 260.

(47) Cit. por: Hayes, Carlton J. H., op. cit., p. 14; y Hemleben, Johannes, op. cit., pp. 111, 128.

(48) Hayes, Carlton J. H., p. 14.

mente en el que el libro estaba escrito, pero los biólogos germanos, se enfurecieron por el atrevimiento filosófico-natural, la manera diletante de tratar de los detalles y el lenguaje procaz" (49). Es decir, que lo que satisfacía al vulgo disgustaba a los científicos. Emilio Dubois-Reymond y Rodolfo Virchow, que habían sido evolucionistas hasta ese momento, por ejemplo, se asquearon de los argumentos desvergonzados, y se pasaron al bando contrario. En el Congreso de Kassel de 1857, **Virchow** dijo:

"No es nada seguro, ni mucho menos, que el género humano, en los tiempos prehistóricos, haya sido inferior al de ahora. Por el contrario, los hombres de la edad de piedra (que con las pobres condiciones resistían la lucha por la existencia e iban adquiriendo cada vez más elementos de civilización) tienen que haber tenido la capacidad necesaria para progresar espiritualmente de un modo nada vulgar. Aquellos hombres eran carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre" (50).

El catedrático Michaelis, el etnólogo Bastian y el paleontólogo Rüttimeyer, impugnaron las conclusiones y las falsificaciones de Haeckel. **Louis Agassiz** (1807-1873) el gran naturalista suizo, profesor de zoología y geología en la universidad de Harvard, atacó de inmediato a las tesis darwinianas, principalmente la de hablar de evolución de "especies" cuya estructura se empieza por negar, y la de confundir la tarea de la domesticación de animales con una cruz espontánea y no demostrada de especies distintas. "El darwinismo —afirmó— es la filosofía de la jungla", y su aseveración fue compartida por Keferstein, el zoólogo de Gotinga, por el geólogo De Beaumont, el entomólogo Murray, el botánico Harvey, etc.

El rector de la universidad de Viena, José Hyrtl, les espetó a los darwinistas: "Del noble señor de la Creación habéis hecho una preparación anatómica, un montoncito de estiércol para el campo". **Richard Owen** (1804-1892), aceptado por Darwin como autoridad mundial en anatomía comparada, paleontólogo de nota y director del departamento de Historia Natural del Museo Británico, capitaneó la oposición al darwinismo en Inglaterra, marcando en un artículo famoso en la "Edinburgh Review", "cuán pocos son los hechos y cuán débiles las pruebas que constituyen la base de la nueva teoría" (51). Opinión a la que adhirieron, entre otros, el fundador de la embriología **Karl von Baer** (1792-1876), el mayor fisiólogo de Francia **Claude Bernard** (1813-1878), el profesor de botánica de Marburg, **Albert Wigand** (1812-1886), el histólogo y zoólogo suizo **Kolliker** y, sobre todo, el profesor de antropología de París, **Jean Louis Armand de Quatrefages** (1810-1892). Este último:

"Escribió cierta cantidad de tratados contra el darwinismo, el más im-

(49) Nordenskiöld, Erik, op. cit., p. 579.

(50) Cit. por: Wendt, Herbert, op. cit., p. 228.

(51) Nordenskiöld, Erik, op. cit., p. 540.

portante de los cuales se titula "**Charles Darwin y sus precursores franceses**". en el que comienza por describir varios autores transformistas de nacionalidad francesa: de Maillet, Buffon, Lamarck y otros. Respecto a Darwin, admite Quatrefages el que exista una lucha por la existencia, pero no cree en su capacidad de crear nuevas especies. Crítica ásperamente la costumbre de Darwin de presentar lo probable y lo posible —convicción puramente personal en lugar de hechos probados, sobre demostraciones concluyentes—, y señala particularmente que cuando llega a la cuestión de los fenómenos vivos de edades preteritas, Darwin apela constantemente a "lo desconocido".— Y Quatrefages concluye su examen crítico con la frase: ¡No soñemos lo que puede ser; en lugar de ello tomemos y busquemos lo que es!". Entre los primeros críticos del darwinismo, Quatrefages es digno de respeto, a causa de la manera considerada y objetiva en que emitió juicio sobre la teoría. Sin embargo, por fin, la teoría de la descendencia arraigó hasta en Francia" (52).

Es que los científicos luchaban contra molinos de viento. El mismo Nordenskiöld analiza "por qué venció la teoría de Darwin":

"Los críticos modernos se han preguntado a menudo cómo una hipótesis cual la de Darwin, fundada sobre tan débiles cimientos, pudo en seguida traer a su lado a la mayor parte de la opinión científica coetánea. Si los defensores de la teoría teniendo eso en cuenta, se refieren a su valor intrínseco, puede responderse que la teoría ha sido **rechazada** hace mucho por la investigación ulterior en sus puntos más vitales. Se ha señalado también por Rádl (*) que las objeciones que se hicieron contra la teoría, apenas apareció, coinciden en gran parte con aquellas que mucho más tarde causaron su caída... Un factor que sin duda contribuyó mucho... fue la relación del libro con el movimiento político de la época... Desde el principio, la teoría de Darwin fue una aliada clara del liberalismo; fue desde el comienzo un medio de ensalzar la doctrina de la libre competencia... y del progreso, principio director del liberalismo, reconfirmado con la nueva teoría; cuanto más abajo se coloque el origen de la cultura humana, tanto más elevadas serán las esperanzas que pueden abrigarse respecto a sus posibilidades futuras. De ahí que no haya que asombrarse del entusiasmo de las ideas liberales; el darwinismo **tenía que ser cierto**, ninguna otra cosa era posible... Por eso (por su anticristianismo), se pasaron rápidamente por encima las deficiencias en la obra de Darwin: su vago punto de partida, su material sin crítica, sus débiles argumentos basados en flojas suposiciones, y su creencia en el poder del azar... la teoría del origen de las especies de Darwin se abandonó hace largo tiempo. Otros hechos establecidos por Darwin fueron todos de un valor secundario" (53).

Esto parece irrefutable; pero ya **Jean Rostand**, en nombre de los evolucionistas (de los evolucionistas que se hacen cargo de las dificultades de su teoría, que son una ínfima minoría), había contestado:

"Es una constante que las grandes explicaciones de Lamarck y Darwin hayan fracasado... Ya no estamos en tiempos en que hacía falta, para hacerlo aceptable, mantener una explicación plausible del proceso transformador. Haber persuadido a los sabios de la idea evolucionista

(52) Nordenskiöld, Erik, op. cit., p. 546.

(*) Rádl, Emil, *Historia de las Ideas Biológicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1931.

(53) Nordenskiöld, Erik, op. cit., pp. 538, 539, 536, 537.

es la gloria de los sistemas lamarckiano y darwiniano. Necesarios por aquel entonces para sostener el naciente transformismo, hoy pueden, ya, desmoronarse sin mayor perjuicio" (54).

Cuando nació fue una falsedad, ahora es un mito. "La evolución, dice Gilson, se ha hecho tan incierta que, en lo sucesivo, no necesita demostración" (55). ¿Importará refutarla, una vez más?... Por si acaso, anotemos al pasar algunos nombres y juicios de científicos contemporáneos.

En breve revista, digamos que en Rusia la combatieron N. Y. Danilevsky, A. A. Tijomirov, director del Museo Zoológico de la Universidad de Moscú, E. Regel, director del Jardín Botánico de San Petersburgo, A. P. Lebediev, el profesor Lanzert, el historiador M. P. Pogodin, el científico N. N. Strajov, etc. (56). En el orbe cultural germano una élite de grandes científicos la han refutado en tiempos recientes. El biólogo y zoólogo de Basilea **Adolf Portmann**, en una serie de trabajos publicados entre 1944 y 1965, insiste en el solo valor hipotético del darwinismo. **J. Kalin** lo completa anotando que se trata de una hipótesis "que ofrece simplemente una posibilidad, cuya importancia científica no puede ser sobreestimada", sobre todo en lo referente al origen del hombre, ya que "no ha existido jamás una forma adulta de tránsito dotada de corporeidad entre las formas genealógicas prehomínide y el cuerpo humano". Opinión compartida por el antropólogo **F. Birkner**, quien antes era evolucionista (57). **Otto Shindewolf**, por su parte, sostiene que:

"En conjunto, llegamos a la conclusión de que las concepciones acerca de la historia de las estirpes de Darwin, o en su caso del darwinismo dogmático, han agarrado al caballo por la cola" (58).

El biólogo **W. Zimmermann** y el destacado botánico **W. Troll** registran dictámenes antievolucionistas, lo mismo que **Aloys Wenzl** y el paleontólogo **Karl Beringer** (59). Antes hemos remarcado la importancia de los trabajos de **Jakob von Uexküll** y de **Oskar Kühn**. Pero permítan-

(54) Rostand, Jean, *L'évolution des espèces*, Hachette, París, 1932, p. 191.

(55) Gilson, Etienne, op. cit., p. 205.

(56) Entre otras obras: Danilevsky, N. I., *El darwinismo*, 1885; Tijomirov, A. A., *Las culpas de la ciencia. Spinozismo y darwinismo*, Moscú, 1910.

(57) Portmann, Adolf, *Das Ursprungsproblem*, Zurich, 1948; *Neue Wege der Biologie*, Munich, 1965; Kalin, J., *Schweizerische Rundschau*, 1946; las citas completas en: Koppers, Wilhelm, *El hombre más antiguo y su religión*, en: Koning, Franz y otros, *Cristo y las religiones de la tierra*, B.A.C., Madrid, 1968, pp. 106, 111.

(58) Cit. por: Hemleben, Johannes, op. cit., p. 175.

(59) Zimmermann, Walter, *Evolution: Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse*, Munich, 1953; Beringer, K., *Gedanke über eine Psychologie fossiler Tiere*, Stuttgart, 1953. También: M. Westenhofer, Büchner y Strobl, "Ni la tesis de Darwin ni la de la paleontología está exactamente demostrada", dice el segundo, y agrega: "el cuerpo humano es el ojo y el órgano de expresión de un espíritu humano. Solamente así es posible entender su corporalidad... Nosotros no tenemos un cuerpo animal al que se le ha acoplado un alma espiritual de hombre. Como hombres, nosotros somos enteramente cuerpo humano y enteramente alma espiritual... El hombre es un viviente con un diseño fundamental y no sólo gradualmente distinto... el hombre constituye un nuevo principio en el mundo de los vivientes". Büchner, Franz, *Cuerpo y espíritu en la medicina actual*, Madrid, 1969, pp. 93, 143, 142, 144. Y Strobl afirma que: "no es sostenible (el evolucionismo) científicamente, porque contraría a la ley de probabilidad" y marca tres objeciones de carácter científico al darwinismo: Strobl, Wolfgang, *La realidad científica y su crítica filosófica*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1966, pp. 387, 288, nota 387.

senos recordar con este gran zoólogo y paleontólogo, autor del libro **"La doctrina del origen de las especies, su falsedad y su fin"**, que la teoría materialista estuvo siempre a contrapelo de la lógica y que el darwinismo:

"le ofreció la oportunidad de desprenderse de ella. Esto no debe olvidarse nunca si se quiere entender la tenacidad con que amplios círculos se aferraron a ella" (60).

De la perduración en Francia de la gran escuela biológica que fundara Claude Bernard ya nos hemos ocupado otras veces. Pero también aquí valga la reiteración de algunos nombres. Luego de Quatrefages el positivista Charles Robin se opuso con fuerza al darwinismo, lo mismo que el secretario estable de la Academia de Ciencias de Francia, M. Florence y A. Milne-Edwards. Esa posición fue reasumida por el director del Museo Nacional de Historia Natural de París, **Paul Lemoine**, cuando expresó en la "Enciclopedia Francesa":

"Las teorías de la evolución, de las que ha sido atiborrada nuestra juventud estudiosa, constituyen actualmente **un dogma** que todo el mundo sigue enseñando; pero cada uno en su especialidad, zoóloga o botánica, constata que ninguna de las explicaciones sostenidas puede subsistir... La selección natural, contrariamente a lo que pensaba Darwin tiene un efecto **conservador** y limita la variabilidad de las especies; la selección favorece la supervivencia de los individuos más fieles al tipo... Se deduce de esta exposición que la teoría de la evolución es **imposible**. En el fondo, a pesar de las apariencias **nadie cree ya en ella**... La evolución es una especie de dogma en el que no creen ya sus sacerdotes, pero que mantienen para su pueblo. Esto servirá, y hay que tener la valentía de decirlo, para que los hombres de la próxima generación orienten sus investigaciones en otra dirección" (61).

Esto, que se escribió en 1937, originó o se asimiló al vasto caudal del antievolucionismo francés: **Louis Vialleton, Lucien Cuénot, Emile Guyénot, Maurice Vernet, Etienne Rabaud, Rouvière, Louis Bounure, Jacques Monod, Leconte de Nouy, Jules Carles, Georges Salet**, etc., jalonan ese progresivo repudio de las teorías transformistas. Bien podía, pues, **Maurice Caullery**, zoólogo de la Academia de Ciencias, declarar que:

"Las investigaciones recientes, contrariamente a lo que se podía creer hace unos cincuenta años, han reforzado más bien la idea de la estabilidad actual de las formas animales y vegetales, y han reducido sus variaciones a fenómenos puramente individuales, sin resonancia en su línea, o sea, a una diversificación limitada y virtualmente contenida en el tipo de cada especie" (62).

En Francia, excepto el grupo teilhardiano y los marxistas, prevale-

(60) Cit. por: Hemleben, Johannes, op. cit., p. 177.

(61) Lemoine, Paul, *Les etres vivants*, Encyclopédie française, París, 1937, tº V, 08-2.

(62) Caullery, Maurice, *Le problème de l'évolution*, Payot, París, 1931, pp. 402, 403. Ver. del mismo autor: "Histoire des sciences biologiques".

cen concepciones biológicas finalistas, creacionistas y vitalistas, pudiendo mencionarse entre los autores más recientes a: R. Ruyer, Pierre-P. Grassé (de la Academia de Ciencias), Etienne Wolf, P. H. Simon, René Dubos y Georges Canguilhem (63).

Un panorama similar se presenta en Italia, donde el director del Instituto de Genética de la Universidad de Palermo, profesor **Giuseppe Sermoni**, escribía hace muy poco:

"Darwin está en el umbral de la biología moderna no como un científico, sino como el profeta de la Biblia laica, como el nuevo inventor del Génesis, durante un siglo su teoría ha sido defendida como una revelación, con religiosa intolerancia... Pero, en un contexto naturalista, ¿qué significaba el "más apto"? Entre tantas definiciones una sola a la que se le podía dar un valor general quedó de este concepto: más apto es el que sobrevive y se reproduce mejor. Pero entonces, la teoría de la selección natural hacía sobrevivir a los más aptos y definía los más aptos como aquellos que sobrevivían mejor. Nos encontramos por tanto frente a una teoría, la de la selección natural que, o simplemente no significa nada o, si algo quiere decir, no nos da ninguna explicación de cómo hayan podido venir a la luz las diferentes razas, especies y tipos que pueblan o han poblado la tierra. Y entonces ¿por qué, durante un siglo, la hemos tenido sobre los altares, dando por cerrado el tema salvo algún detalle a precisar?... El motivo hay que buscarlo en las implicaciones religioso-políticas de la teoría. Esta proporcionaba al desarrollo de la vida una "base racional" y causas naturales, y poco importaba que fueran falsas o sin contenido real; lo importante era que fuesen racionales y naturales, y que por tanto la vida tuviera que renunciar a su trascendencia, a toda finalidad. Esa teoría nos facilitaba una biología progresista, conforme a la idea de que todo lo que es nuevo es mejor, en línea con los principios de la competición económica y de la colonización, muy acorde con el optimismo del final del siglo dieciocho y principios del diecinueve" (64).

El darwinismo fue un subproducto del progresismo ideológico más que una teoría científica, como lo asienta el genetista italiano. Y el genetista y biólogo español **Juan de Ros de Ramis** comparte este criterio cuando al presente expone:

"El evolucionismo es un estado de opinión que únicamente se sostiene porque es muy simplista... lo que más explica su prevalencia entre ciertas personalidades es que prescinde de un Dios creador para explicar el origen del Universo, de la vida, de las especies animales y del hombre... Examinando sin prejuicios el mensaje de los fósiles... he llegado a la conclusión de que casi todas las especies son, usando

(63) Ruyer, R., Les postulats du sélectionisme, en: "Revue philosophique de la France et de l'étranger", 1956, n° 3, t° 146; Grassé, Pierre P., Toi, ce petit Dieu! Essai sur l'histoire naturelle de l'homme, Albin Michel, París, 1971; Wolf, Etienne, Les chemins de la vie, Hermann, París, 1963; Simon, P.H., Questions aux savants, Ed. du Seuil, París, 1969; Dubos, René, Biological Individuality, en: "Forum", 1969, t. XII, 5; Canguilhem, Georges, Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, J. Vrin, París 1968; La connaissance de la vie, J. Vrin, París, 1967.

(64) Sermoni, Giuseppe, Réquiem por Darwin, cit., en: "AICA", cit., pp. 21, 22. También se puede consultar, aunque con más cautela, el libro de Leonardi, Piero, Carlo Darwin, Brescia, "La Scuola", sf., dado que el autor es un cristiano que trata de distinguir entre "Evolución", "Teoría de la Evolución" y "Evolucionismo", condenando decididamente a este último, p. 103. La opinión a favor de la primera la funda en datos paleontológicos, tomados, en general, de Boule y Vallols, Les Hommes Fossiles, pero no en la última edición, la de 1952, sino de anteriores, en las que el evolucionismo de esos autores era más acentuado. En el mismo error incurren V. Marcozzi, R. Collin, N. Corte, Grison, Bergounioux y otros autores cristianos.

el lenguaje evolucionista, “pancrónicas”, es decir, especies que han persistido por un largo período de tiempo inmutables. Algunas existen desde el período Cámbrico, hace más de dos mil millones de años, hasta nuestros días (el celacanto, un pez fósil que se creía extinguido desde el período Cámbrico y del que encontraron ejemplares vivos en las islas Comores); otras han desaparecido por diversas causas después también de haber persistido inmutables largo tiempo. Respecto a la embriología, los últimos descubrimientos indican que cuando se forma la primera célula de un ser vivo ya está contenido en ella todo lo que será en el futuro. Y de las posibles analogías que pueden existir entre embriones de las diversas especies se puede decir, como en las películas, que “cualquier parecido con la realidad es mera coincidencia”. En éstas, como en todas las ramas de las ciencias, los últimos descubrimientos, debidamente interpretados, refuerzan esta postura. Así, por ejemplo, el descubrimiento de las cadenas de ácido desoxirribonucleico (ADN) y su relación con el invariable código genético de cada especie es algo definitivo” (65).

Más interesante aún es examinar el caso de las reacciones contra el darwinismo producidas en el mundo anglosajón. El profesor de Biología de la Universidad de Londres, **Charles Singer**, anotaba estos juicios sobre el tema:

“La generación a la que se entregó “Origin of Species” siguió ciegamente a Darwin. Durante la última década del siglo XIX se anunció una cierta reacción. Mientras no veamos que una variedad se convierte en una especie nueva no se puede decir que el problema se haya aproximado a su solución... Las palabras “accidental” y “azar” traducen simplemente la ignorancia de las causas inmediatas. Es notable que los darwinistas mismos no trataban de averiguar qué hay detrás de esas palabras... Darwin ocupábase del “podría ser” y del “puede ser” y no de cosas vistas y probadas... sus argumentos frecuentemente son falaces” (66).

Las expresiones de **Arnold Lunn** son aún más contundentes. Para él: “el darwinismo fue un gran truco realizado con mucho aplomo ante un público desprevenido” (67). Más moderadas, aunque no menos incisivas, han sido las conclusiones de dos biólogos de nota, como lo son **Philip Fothergill**, en “La doctrina de la evolución orgánica en su aspecto histórico”, y **Douglas Dewar**, en “¿Está demostrada la evolución?”, sobre todo las del último, creacionista definido (68). Por su parte la tradición de los polemistas cristianos, seguidores de J. Mivart, se ha dejado sentir sin interrupción. Tal el caso de los trabajos de Sheehan, Yawter Mc Loughlin y, especialmente, de **Desmond Murray** (69).

Los Estados Unidos forman un caso aparte. Junto con la URSS son los dos países donde impera, religiosamente, el darwinismo. Sin em-

(65) En: Ciencia y ficción sobre nuestro origen. El hombre y el mono. Texto y entrevista con don Juan de Ramis por el doctor Ignacio Segarra Bañeres, en “Mundo Cristiano”, Madrid, nº 171, abril 1977, pp. 68-69. También: Saumells, R., en “Prólogo” a E. Gilson, op. cit., pp. 9-16.

(66) Singer, Charles, op. cit., pp. 312, 522, 311, 305.

(67) Lunn, Arnold, *The Revolt against reason*, London, 1950, p. 113.

(68) Fothergill, Phillip G., *Historical Aspects of Organic Evolution*, London, 1952, New York, 1953; Dewar, Douglas, *Man a special creation*, London, 1946; and Shelton, H. S., *Is the evolution proved?*, London, 1947.

(69) Murray, Desmond, *Species Revalued*, Blackfriars, London, 1955.

bargo, como en U. S. A. todavía no se puede enviar a nadie al "Goulag" por el delito de no ser evolucionista (aunque sí se lo puede sepultar muy bien con la campana del silencio periodístico), también aquí encontramos voces disidentes. Por lo pronto la del biólogo presidente de la Academia de Ciencias de Washington y del instituto Smithsonian, **Austin Hobart Clark**, para quien el creacionismo tiene ventajas indiscutibles sobre el evolucionismo, aun cuando, como lo hace notar Henry M. Morris, siga empleando la terminología obligada por el medio hostil (70). Otros autores antidarwinistas son J. Howard, John Klotz, de la Sociedad Americana de Genética y de la Academia de Ciencias de Illinois, J. Ewing, los biólogos Hudson Hoagland y R. Goldschmidt, etc. (71). Pero hay que convenir que allí son la excepción a la regla. Es que, como indica Gilson:

"La relación Darwin-evolución, generalmente fue extendida y establecida con especial fuerza en Estados Unidos, donde Darwin llegó a ser el profeta de una reacción racionalista antireligiosa, más o menos antibíblica... La historia de Darwin en Estados Unidos es un capítulo particular de la del evolucionismo... la tendencia americana a considerar el darwinismo como un fenómeno propio de las dimensiones del siglo y del planeta" (72).

Y así resulta que las revistas se llenan de ciencia-ficción con dibujos o trucos fotográficos de "homínidos" imaginarios y los biólogos se dan el lujo de ignorar a Vialleton o a Cuénot. Tomemos como muestra de lo dicho un botón. Es el profesor C. Loring Brace, quien, muy suelto de cuerpo, afirma:

"Pocos hombres cultos y profesores carentes de seriedad profesoral (¡!) dudan aún de que el hombre evolucionó por medios naturales a partir de una criatura que, en la actualidad, no puede ser considerada humana. **Admitido esto** (¡!), el pensamiento de aquellos que están capacitados para juzgar diverge hasta el punto de que muchos creen que no nos hallamos en posesión de un fundamento lo bastante adecuado para justificar una interpretación del conjunto... Dado que hay acuerdo general (¿?) en aplicar a la marcha del desarrollo humano los principios evolucionistas, **consideramos innecesario** empezar por debatir las teorías no evolucionistas o antievolucionistas o el pensamiento anterior a Darwin" (73).

La petición de principios que conforma la lógica del profesor norteamericano se podría formular mejor así: dada la evolución humana, luego, el hombre evoluciona... En cuanto a las divergencias en el dogma, Douglas Dewar contabilizó diez grandes corrientes de interpretación

(70) Clark, A. H. *The New Evolution*, 1930; *Animals Alive*, 1948; Morris, H. M., *The Bible and modern Science*, Chicago, 1951, p. 55.

(71) Howard, J. F., *Evolution Disproved by Revelation*, Milwaukee, 1952; Klotz, J. W., *Genesis, Genesis and Evolution*, Saint Louis, 1955; Ewing, J. F., *Precis on Evolution*, "Thought", N° 96, vol. XXV, New York, 1950; Hoagland, H., *Biology, Brains and Insight*, "Forum", X, 2, 1967; Goldschmidt, R., *Evolution, as viewed, by one geneticist*, "American Scientists" 1, vol. XL, 1952.

(72) Gilson, Etienne, op. cit., pp. 196-197, nota 100, 290, nota 10.

(73) Loring Brace, C., *Los estadios de la evolución humana*, Labor, Barcelona, 1973, p. 9.

del darwinismo contradictorias entre sí (74). Casi todas ellas ya analizadas y refutadas en el divulgado libro de **Erich Wasmann**, cuya traducción inglesa data de 1910 (75). Por fin, apuntemos que en el Canadá, el director del "Commonwealth Institute of Biological Control" de Ottawa, W. R. Thompson, es un notable opositor del evolucionismo y que en Australia, el profesor de la Universidad de Melbourne, W. Eigar, es un seguidor del vitalismo (sostenido por A. Dalcq, L. Bertalanffy, K. Beurlen, etc.), esto es, que no participa del materialismo mecanicista (76). Pero se nos ocurre que la mejor forma de cerrar esta síntesis sobre el valor científico del darwinismo es acudir a la colección que, bajo la dirección de **S. A. Barnett**, se editó por científicos anglosajones, en homenaje al siglo de la publicación del "Origen de las especies".

Así, el compilador, en el Prólogo, comienza por referir que:

"Darwin no era en modo alguno un biólogo moderno profesional... era un aficionado acomodado... La frase de Spencer ("la supervivencia del más apto") en un contexto biológico es apenas más que una tautología: la supervivencia de lo que sobrevive... Darwin solo no es responsable de todo esto... Por el contrario, las obras e ideas de Darwin constituyen un producto del clima intelectual de su época" (77).

A continuación, **C. H. Waddington** señala que:

"Darwin investigó asiduamente algo que pudiera suponerse que produce variación... en ocasiones al menos, estuvo tentado de volver a la sugerencia anterior de Lamarck, que inicialmente había ridiculizado, de que las condiciones en que viven los organismos producen en él efectos que se heredan... Nunca estuvo seguro de haber encontrado nada satisfactorio" (78).

Theodosius Dobzhansky, tanto o más evolucionista que el anterior, agrega:

"a Darwin le faltó mucho para resolver el problema de la naturaleza de las especies biológicas... Incluso hoy, un siglo después de Darwin, el problema de las especies permanece sometido a mucho estudio activo y a una viva controversia... La humanidad constituye una sola especie distinta de las del chimpancé, gorila y orangután. Cada una de estas especies constituye un sistema genéticamente cerrado y no existe ningún intercambio de genes entre los sistemas" (79).

Donald Michie, por su parte, afirma:

"En el fondo de toda esta especulación, los cromosomas se han man-

(74) Dewar, Douglas, *Recent Theories of the Origin of Man*, Surrey, The Victoria Institute, 1953.

(75) Wasmann, Erich, S. I., *Modern Biology and the Theory of Evolution*, trad. A. U. Buchanan, London, 1910.

(76) Thompson, W. R., Introducción a: Charles Darwin, *The Origin of Species*, Everyman's Library, 1959; Eigar, W., *Aportación a la teoría del organismo vivo*, Nueva York, 1952.

(77) Barnett, S. A. Prólogo, a: *Un siglo después de Darwin*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, tº 1. La evolución, pp. 8, 11.

(78) Waddington, C. H., Teorías de la evolución, en: Barnett, op. cit., I, p. 22.

(79) Dobzhansky, Theodosius, La idea de especie después de Darwin, en: Barnett, op. cit., I, pp. 38, 39, 49. Darwin, en cambio, había escrito que "no puede trazarse ninguna línea de demarcación entre las especies".

tenido constantes de célula a célula y conservadores de generación en generación. Esta constancia y conservadurismo, en lo que respecta a los procesos citoplasmáticos, son verdaderos e importantes. Si Darwin hubiera poseído una conciencia más viva del carácter conservador de la herencia, hubiera moderado la exuberancia de su teoría de la pangénesis" (80).

En su especialidad, **J. Maynard Smith** destaca el hecho de que:

"muchas especies de mamíferos, y la mayoría de las aves, son monógamas, al menos durante una estación de cría, y poseen un número aproximadamente igual de individuos de los dos sexos. Esto plantea dificultades, como reconoció Darwin, a la teoría de la selección sexual... Las ideas de Darwin sobre la selección sexual han merecido bastante poca atención de los biólogos posteriores. Hay varias razones para ello" (81).

Si acerca de esto, que conforma el núcleo "científico" de su teoría, no existe ningún aporte significativo, en el decir de su seguidor, cuánto menos lo habrá en los planos sociopolíticos adonde fue trasladada esa teoría. **Donald G. Mac Rae**, entre tantas otras críticas previsibles, apunta éstas:

"Las consecuencias (de aplicar el darwinismo al campo social) no han sido completamente felices... Con seguridad el darwinismo, y en sentido lato las ideas evolucionistas, tienen hoy en la ciencia social un papel muy inferior al desempeñado en cualquier momento del siglo pasado... Hoy ha dejado de interesar la eugenesia... se ha producido una revulsión antievolucionista en las otras disciplinas... Una peculiaridad del darwinismo, tanto en biología como en otros campos, es que explica demasiado... En consecuencia, sus resultados, cuando se aplican a los asuntos sociales, con frecuencia parecen **bastante ridículos**... Ya nadie lee a Gumpłowicz, Ammon, Novicow y otros del mismo tipo. Y lo que es más importante, tales autores no influyen sobre el trabajo o la reflexión de nadie... Puedo, pues, permitirme ser muy breve... (el darwinismo) no ofrece la explicación de ningún problema genuino de antropología social o de sociología... Un constante tema de lunáticos del tipo que pudiéramos denominar **el hampa intelectual del siglo XIX** fue la idea de que la lucha y el desarrollo estaban abriendo camino a una raza nueva y mejor que excedería del hombre como éste del gorila... El resultado final de todo esto fue Nietzsche y Shaw y el evangelio del superhombre... Se suele decir que la última palabra de la biología es la primera de la sociología. Hoy no es verdad en ningún sentido; lógicamente debiera ser así, pero para serlo la biología habría de ofrecer a las ciencias sociales algo distinto del darwinismo" (82).

Volviendo al campo biológico más estricto, **R. A. Crowson** reproduce la cita de Darwin con su profecía de que se iba a demostrar la fecundidad de los híbridos, y añade:

"Los sistemáticos modernos podrían sonreírse amargamente de nuestra tercera cita... Cualquiera que sea la base de la curiosa predic-

(80) Michie, Donald, *La tercera fase de la genética*, en: Barnett, op. cit., I, p. 98.

(81) Smith, Maynard J., *Selección sexual*, en: Barnett, op. cit., I, pp. 145, 147.

(82) Mac Rae Donald, G., *El darwinismo y las ciencias sociales*, en: Barnett, op. cit., I, pp. 104, 171, 172, 173, 181.

ción de Darwin, ha sido notoriamente refutada por el ulterior desarrollo del tema. El lector podrá preguntarse si, cualquiera que sea el eventual destino de las predicciones de Darwin, sus enseñanzas han ejercido algún efecto directo sobre el desarrollo posterior de la práctica taxonómica. La respuesta parece ser que, muy poco antes de terminar el siglo XIX, cierta influencia durante la primera parte de nuestro siglo... pero muy poca de nuevo actualmente" (83).

Alfred Sherwood Romer analiza el aspecto paleontológico, expresando:

"El capítulo del "Origin" relativo a la paleontología dista de ser convincente, y me parece tal vez el eslabón más débil en la admirable cadena de argumentos que constituye el "Origen de las especies"... intentó en este capítulo probar que el cuadro paleontológico no es meramente compatible con una base evolutiva, sino que se interpreta con más facilidad de este modo que bajo el supuesto de la creación especial. Sus argumentos son persuasivos, pero cabe sospechar que un partidario del creacionismo especial, en su época, podría haberlo resistido... podría haber seguido creyendo en una serie esencialmente continua más que en una evolución continua de especies. Y respecto a la pauta de progreso y diferenciación habría podido argumentar de modo razonable que, en las creaciones sucesivas, el creador (naturaleza o deidad) podría haber seguido un curso lógico y que las nuevas especies creadas podrían haber tendido a configurarse según las direcciones generales de lo antiguo, y que el progreso general visto en los sucesivos períodos podría compararse al cuadro visto en el progreso de las máquinas y aparatos modernos, en el que las "creaciones" de años sucesivos tienen una naturaleza cada vez más avanzada, aunque ninguna nevera ni automóvil da origen a su sucesor" (84).

Bien ha percibido Romer que la forma de explicar la "scala naturae" puede ser muy distinta en un evolucionista y en un creacionista. Los primeros argumentaban con la "unidad de diseño", pero, como lo explica Wilfrid Le Gros Clark:

"Incluso los biólogos predarwinistas y antievolucionistas reconocían, sin duda, que el cuerpo humano está construido según el mismo plan general de los otros mamíferos, en particular los monos y, dentro de ellos, los antropoides. Pero si ellos prestaban alguna atención sería a esta circunstancia... consideraban tales semejanzas sólo como pruebas de un plan general en la mente del Creador, diseño básico al que la humanidad tenía por fuerza que conformarse como cualquier otra criatura viva a fin de cumplir las exigencias naturales de la vida sobre el planeta".

En cambio, Darwin, y, con él, los evolucionistas, lo que trataron de ver allí es que "tal grado de semejanza constituye una prueba válida de la afinidad natural". El paleontólogo darwiniano tiene que aceptar que "la semejanza íntima de detalles estructurales no indica necesariamente una relación genética" y que:

"no es posible, en el estado actual de conocimientos, dar un valor cuantitativo a diferentes caracteres morfológicos, según su importan-

(83) Crowson, R. A., *Darwin y la clasificación*, en: Barnett, S. A., op. cit., t. II, "El origen del hombre", pp. 46, 47.

(84) Romer, Alfred Sherwood, *Darwin y el registro fósil*, en: Barnett, op. cit., II, pp. 84, 87, 88.

cia relativa, para el establecimiento de grados de parentesco evolutivo... tomadas en sí mismas (ciertas semejanzas estructurales), pueden resultar engañosas... Es sumamente difícil... explicar sus facultades mentales superiores (las del hombre) y parece necesario suponer que dependan de alguna complejidad de organización funcional que no se refleja en la organización estructural, en cuanto ésta se ha podido definir anatómicamente... el Homo sapiens constituye un producto terminal, de hecho el único producto terminal que sobrevive... Ciertamente Homo sapiens muestra una combinación de caracteres privativos que le distinguen de otros mamíferos... En realidad puede decirse que, anatómicamente, Homo sapiens es **único** (por dentición, locomoción, etc.) **entre los mamíferos**" (85).

En definitiva, la mayoría de estos evolucionistas conviene con **J. M. Thoday** en que "la evolución no implica de modo forzoso progreso biológico" (86). Y en esto se apartan radicalmente de su maestro, para quien la evolución debía necesariamente progresar. ¿Por qué no lo acompañan en su premisa fundamental? Según **J. Heslop-Harrison**, porque la mayoría de los "sistemáticos o morfólogos (están) totalmente ciegos para las **implicaciones** de la evolución" y porque los "fisiólogos con mente analítica" "desdennan la **especulación** filogenética que creen infundada e incapaz de una comprobación rigurosa" (87). Ese es, al fin y al cabo, el quid del problema: los científicos puros (aunque se declaren evolucionistas, por conformismo ambiental) no quieren ver "implicaciones" y "especulaciones", no están tocados por la gracia evolucionista. Tal la paradoja de la requisitoria transformista: ha partido de una cerrada negativa a ver el orden propio de la Creación y concluye exigiendo a sus adeptos que "vean" cosas que nadie ve en ningún laboratorio. El mecanicismo materialista se demuestra, así, ilógico e inconsecuente. "No es temerario creer que el ojo está hecho para ver", decía Lucien Cuénot. Los evolucionistas, que rechazan esa finalidad primordial, anhelan que los demás vean en los seres de la naturaleza a máquinas que se heredan perfeccionándose a sí mismas. ¿Y la causa de esa perfección?... ¡Ninguna! Sin embargo, como escribe Gilson, "en una máquina todo es mecánico, excepto **la idea de construirla que ha dictado su plan**" (88). Pero entonces, habría que reconocer a Dios, y eso es, precisamente, lo que el evolucionismo no admitirá jamás. Porque su cerrado orbe es el de la rebelión ante la Creación.

VII. "AGNOSTICOS"

"Les has cegado sus ojos/ y has endurecido su corazón/ para que no vean con los ojos/ ni entiendan con el corazón".
(Jn., XII, 40; cf. Is., VI, 10; Mt. XIII, 15).

Partiendo de las anotaciones del Diario de Darwin que diera a co-

(85) Le Gros Clark, Wilfrid, *El estudio del origen del hombre*, en: Barnett, op. cit., II, pp. 91, 93, 94, 98, 99, 105, 109, 113.

(86) Thoday, J. M., *La selección natural y el progreso biológico*, en: Barnett, op. cit., I, p. 190.

(87) Heslop-Harrison, J., *Darwin como botánico*, en: Barnett, op. cit., II, p. 219.

(88) Gilson, Etienne, op. cit., pp. 21, 233.

nocer su hijo Francis, la mayoría de los críticos se inclinan por aplicar a la cosmovisión darwinista el objetivo con que la rotulara Thomas Huxley: "agnóstica". Y piensan que tal posición ni niega ni afirma la existencia de Dios y que se limita a prescindir de lo "incognoscible" para trabajar en el campo de las solas experiencias científicas. El agnosticismo vendría a ser así una suerte de neutralismo, indiferentismo o escepticismo religioso, amable y beociamente burgués. Significa, en verdad, algo más que eso. La palabra, como es sabido, viene del griego, y literalmente expresa: privación de conocimiento. Pero, en sentido figurado, supone una ignorancia voluntaria. Además está íntimamente emparentada con la "agnosia" que, patológicamente, indica la pérdida de la capacidad sensorial, v.gr., la ceguera psíquica, la asímbolia, etc. Freud, al trasladarla al terreno psicológico, la definió como la situación en que el sujeto recibe las impresiones de los objetos externos, pero es incapaz de reconocerlos. En el plano filosófico, la agnosis, es deudora del criticismo y del sensualismo. Por la vía de Hume, de Kant hasta Hamilton y Spencer arribamos a este "incognoscible". Y es a partir de la teoría del "Absoluto incognoscible" que Herbert Spencer construye como sucedáneo a la de la evolución biológica. La Evolución deviene, entonces, el reemplazo de la Creación. Para poder sostener que Dios no existe, el hombre debe haber evolucionado desde los animales inferiores. No es un postulado neutro, sino de activo ateísmo.

La negación de un conocimiento racional y cierto de toda realidad trascendente, que eso es el "agnosticismo", se traduce en seguida en un enfrentamiento abierto con la doctrina cristiana y la Iglesia de Cristo. Huxley, acuñador del vocablo, fue quien también escribió:

"Es un hecho que la doctrina de la evolución ocupa una posición de antagonismo completo e irreconciliable respecto a ese **enemigo** vigoroso e importante de la vida intelectual, moral y social más elevada de la Humanidad, la Iglesia católica" (89).

Enemistad y no indiferencia es, pues, lo que separa al evolucionismo del cristianismo. Una enemistad absoluta y definitiva. El soviético Platonov, acudiendo a la nueva edición del diario de Darwin, publicada en 1958 por su nieta Nora Barlow (donde se reintroducen los fragmentos que Francis Darwin suprimiera), puede, con razón, argüir:

"Aunque Darwin se llamaba a sí mismo agnóstico, en realidad era **un materialista ateo** y sólo a causa de una serie de circunstancias no quiso declarar abierta y directamente sus verdaderas opiniones sobre este problema. Pero esto no da motivo para contar a Darwin entre los creyentes y descalifica las tentativas de conciliar su doctrina con la religión. No es casual que llamara burlándose a su doctrina "**el evangelio de satanás**" (desde luego, no en sus obras destinadas a la prensa, sino en sus cartas personales) y a su fiel discípulo Huxley, valiente defensor de la doctrina de la evolución "**el apóstol del evangelio de satanás**" (90).

(89) Huxley, Thomas Henry, *L'évolution et l'origine des espèces*, París, 1892, p. 126.

(90) Platonov, G. V., op. cit., p. 283.

Una de las circunstancias que contribuyeron a que Darwin ocultara celosamente su ateísmo fue la del cristianismo de su esposa. Pero Emma Darwin detectó el fenómeno y le escribió una carta en la que le expresaba:

"Me parece también que la dirección de tu investigación te puede inducir a ver las dificultades principalmente de una parte y que no tienes nunca tiempo de pensar y estudiar los puntos oscuros de la otra parte... Yo incluso diría que es peligroso abandonar la idea de la revelación... algo que fue hecho para nuestro bien y el del mundo entero. Esto te debería hacer más prudente y llevarte a temer que tal vez no te hayas esforzado lo suficiente en buscar la verdad" (91).

Y terminaba recomendándole la oración como método para reencontrar a Dios. Pero Darwin, como sus amigos y seguidores inmediatos, no era un pagano ignorante de la Revelación. No; él era un rebelde y, por eso, se empeñó en su camino:

"La ciencia no tiene nada que ver con Cristo —escribía—. Y de hecho no puedo comprender cómo alguien, quienquiera que sea, puede desear que la religión cristiana sea verdadera; pues si lo fuera, el sencillo texto (del Evangelio) nos indica que todos los incrédulos, y entre ellos tendría que incluir a mi padre, a mi hermano y mis mejores amigos, sufrirán un castigo eterno (en el Juicio Final). ¡Una doctrina terrible!... Por lo que a mí respecta, no creo que nunca haya tenido lugar una revelación" (92).

Aquí quedaba definido el ateo, convicto y confeso, y veraz en lo que se refiere a las inclinaciones de su familia. El historiador **Thomas Carlyle**, que los conoció bien, dictaminó:

"Yo conocí tres generaciones de los Darwin —el abuelo, el padre y el hijo—, ¡todos ateos!" (93).

Y Carlyle podía ser tenido por un "deísta" no creyente; por manera tal que la alusión a Erasmo y Charles Darwin cobra su cabal sentido. Pero hay más datos que lo confirman. Como en las primeras ediciones del "Origen" había usado la voz "Creador", le escribió, en 1863 a Hooker: "Hace mucho que me arrepentí de haber cedido a la opinión pública haciendo circular la expresión "creación" en la misma forma en que se usa en el Viejo Testamento"; aclarando completamente su posición en otra carta, dirigida a Lyell, en la que decía:

"He pensado mucho sobre lo que usted manifiesta respecto a la aceptación de la intervención de una fuerza creadora. Y **no veo** esa necesidad; su admisión, según mi opinión, **haría inútil la teoría de la selección natural**" (94).

No "veía" y por soberbia, porque ello destruía su teoría. San Pablo enseña que la Palabra es también "para los incrédulos, cuya intelligen-

(91) Cit. por: Hemleben, Johannes, op. cit., p. 147.

(92) Cit. por: Hemleben, Johannes, op. cit., pp. 156, 157; Platonov, G. V., op. cit., p. 271.

(93) Cit. por: Cook, J., Biology, Glasgow, 1878, p. 108.

(94) The Life and Letters of Charles Darwin, London, 1887, vol. III, p. 18, y vol. II, p. 174.

cia cegó el dios de este siglo para que no brille el resplandor del Evangelio de la gloria de Cristo" (II Cor., IV, 4; cf. II Pedro, 1,9). Isaías ya había explicado cómo se endurece el corazón y cómo se ciegan los ojos de los incrédulos, para que no entiendan, ni se conviertan, ni se curen. Y en el caso de los evolucionistas ha primado la profecía.

Algún trauma se puede rastrear entre los repliegues de la psique de estos "agnósticos" que los inclinaba en la mala dirección. En el caso de Haeckel, el asunto es más transparente, dado que el autor de los "Enigmas del Universo" había recibido una educación religiosa y se mantuvo cristiano en parte de su juventud. Después, "presa de los combates interiores más amargos", se hizo ateo. La causa fue la muerte de su prima y mujer, Ana Sethe. "La existencia individual y personal —le escribía a su padre— me parece ahora tan horribilmente miserable, insignificante y sin valor, que ya no la puedo considerar más que destinada a la **destrucción**" (95). A partir de ese momento crucial empezó a atacar violenta y soezmente al cristianismo (diciendo, v.gr., que Cristo era hijo ilegítimo del soldado Josepho Pandera, o que Dios era un "vertebrado gaseoso"). Verdaderamente, su vida se había convertido en algo miserable. Con Darwin no se puede establecer un móvil similar. Pero sí conocemos su exteriorización. Su profesor Paley se había planteado la cuestión del reloj y el relojero. Conocedor del aforismo de Voltaire ("El universo me preocupa y no puedo evitar pensar que exista este reloj y no exista un relojero"), lo había glosado a su manera ("ese diseño debe haber sido concebido por alguien. Y ese alguien debe haber sido una persona. Esa persona es Dios"). Darwin confiesa que cuando pensaba en el tema del reloj y en el origen del ojo sentía "escalofrío", y que gran parte de su empeño estuvo encaminado a resolver —o destruir— el argumento de su maestro (96). Rebeliones circunstanciales que terminan en una global insurrección contra Dios. Schurman definió el agnosticismo como "la nesciencia burlándose de la omniscencia al fijar los límites de la ciencia". Fue, en realidad, un movimiento concertado que se inscribió en las circunstancias más propicias: las de un liberalismo economicista y racionalista que quería romper las religaciones naturales de la creatura humana. Para ese intento todo proyectil venía bien y de ahí la acogida que tuvo el evolucionismo. **Patrick O'Connell** (el mejor develador contemporáneo de ese mito) ha detectado esa entrañable relación del transformismo con los adversarios del cristianismo:

"Los enemigos de la Iglesia —indica— usaron todos los medios para minar su influencia desde la persecución abierta hasta la publicación obscena... El desarrollo de la teoría de la evolución en Europa continental coincide con el crecimiento de la Francmasonería, con los pre-

(95) Cit. por: Wendt, Herbert, op. cit., p. 294.

(96) Cit. por: Gilson, Etienne, op. cit., p. 242, nota 5. "El peor ejemplo que podía elegir Huxley para dar una idea del Darwinismo", fue el de la "evolución" del ojo, dice P. Leonardi, op. cit., p. 113, porque si algo es simple y perfecto, en todos los animales, es este órgano.

parativos de la Revolución Francesa, con el movimiento racionalista y con el surgir del Comunismo. Una forma extrema de la teoría fue adoptada tanto por los masones y los racionalistas cuanto por los comunistas. Fue un período de persecución para la Iglesia Católica...; no fue, por este motivo, suficientemente reprimida la propaganda de la teoría de la evolución que era en ese momento, y sigue siendo, el **credo oficial de la Masonería**" (97).

No era éste un dato más o menos coadyuvante, sino que es la piedra de toque para entender el rol del "agnosticismo" y sus secuelas científicas. En la difusión de esas ideologías:

"corresponde un lugar de primer orden a la masonería, sin la cual no es posible comprender ni interpretar debidamente el desarrollo ideológico, cultural, político y religioso de la historia mundial a partir del siglo XVIII" (98).

En el remolino de sus vidas los promotores de la teoría de la evolución cerraron su corazón a la gracia y se volvieron sobre sí mismos en busca de una explicación que saciara su soberbia. Por ahí dieron con la idea de la máquina que se autoperfecciona. Lanzaron la idea a un cierto mundo en rebelión que esperaba ansioso ese tipo de explicaciones. La organización anticristiana otorgó eficacia a la propaganda y la idea pasó a ser un valor entendido. Tal el "origen" y la "descendencia" del darwinismo. Sin embargo, el hombre que dio nombre al fenómeno, no sólo siguió sintiendo "escalofríos" ante las cuestiones del ojo y del reloj, sino que, finalmente, comprendió que su corazón se había quedado ciego.

ENRIQUE DIAZ ARAUJO

(97) O'Connell, Patrik, *Origine e Preistoria dell'Uomo*, Edizioni Alzani, Pinerolo, 1963, p. 10.
(98) Fraile, Guillermo, op. cit., tº III, pp. 817-818.

TEXTOS SELECTOS

SOBRE POLONIA

Reproducimos aquí una charla radial en que Chesterton recuerda el triunfo obtenido por las armas polacas contra el invasor bolchevique poco tiempo después de instalado el régimen comunista en Rusia. Su mirada aguda pudo captar la significación de aquella victoria inesperada: en el campo de batalla habían chocado dos principios irreconciliables, que dividen el alma y el corazón del hombre. Una curiosa anécdota que mucho tiene de parábola permite al autor extraer las conclusiones sobre el resultado final de ese conflicto.

Hoy Polonia es sojuzgada por los invasores de ayer. Y con todo, las afirmaciones del escritor inglés no resultan desmentidas: sale de aquella tierra un Papa, y la visita de Juan Pablo II a su Patria ofrece el testimonio irrecusable de la impotencia de la materia y del número para extirpar la fe y, junto con la fe, la vida misma del espíritu. En Polonia hay hombres capaces de tomar en serio las palabras del Señor: "No temáis a los que sólo pueden matar el cuerpo".

Occidente, genuflexo y hedonista, mira sin comprender. Y sin embargo, debería entender mejor: Polonia encarna el Quijote. No es casual que el autor mencione en estas líneas a quien tomó la decisión soberana de morir cuerdo y vivir loco.

Las cristiandades del silencio viven una moderna historia de crucifixión. Mas sobre las densas tinieblas que las envuelven y cubren, gallarda señorea un águila: la inevitabilidad del triunfo de la Iglesia.

N. de la R.

En esta vida encontramos a veces cosas que son, al mismo tiempo, amadas y aborrecidas con toda el alma. Son, por supuesto, cosas bien definidas, ya sean muy buenas, ya sean muy malas. Suelen dar mucho que hacer a todos, especialmente a quienes tratan de acabar con ellas; pero los que llegan a conocer mejor la naturaleza irritante de estas realidades son aquellos que se esfuerzan por ignorarlas: las odian hasta negar su existencia misma; pero el vacío causado por tal negación sólo consigue exasperar a los que la han formulado. Llegan a sentirse como asfixiados por la succión de una bomba. Aquello, dicen, es algo que no tiene nombre, y sin embargo jamás cesan de maldecir su nombre. Este punto sorprendente se ilustra quizá mejor por medio de ejemplos: uno de ellos es Irlanda; otro, Polonia.

Durante diez minutos permaneció mi tren detenido, ya en territorio polaco, y en ese lapso tuve oportunidad de oír dos frases, frases capaces de provocar la adhesión apasionada de media humanidad, y, al mismo tiempo, de enfurecer a la otra mitad. Fuimos recibidos por algo así como una escolta de caballería polaca; y uno de los representantes del gobierno pronunció un discurso en

francés; discurso muy bello, en muy buen francés. En una parte del mismo, expresó la primera de estas dos afirmaciones típicas: "Dios es el principal amigo de Polonia". Y luego, en un momento más dramático, y como en conversación, dijo: "Después de todo, el hombre tiene solamente dos oficios: el de poeta y el de soldado de caballería". El lo dijo jocosamente, y con la intención delicada de: "Usted es poeta y yo soldado de caballería, y aquí estamos frente a frente".

Pero bien sé que muchos no lo comprenderían cabalmente, ni aun siquiera para llegar a discutir la cuestión. Sé que algunos lo negarían con ardor y furia, tal vez porque son precisamente capaces de ver la parte jocosa del asunto. Hay algo en esta curiosa jactancia que los saca de quicio. Esta clase de irritación es común entre los racionalistas, entre los más despóticos de los poderosos y entre la calaña más perezosa de los funcionarios públicos. Es uno de los verdaderos prejuicios del mundo. Lo que irrita, aquello que parece absurdo, es la idea del soldado civilizado, el hombre que no se avergüenza del arte militar ni de cualquier otra arte, y que, además del arte militar, se interesa por otras artes, y es capaz de interesarse por ellas lo mismo que cualquier artista. Que el hombre que viste uniforme pueda pronunciar un discurso, y, para colmo, un buen discurso, parece tan extraño como un policía componiendo sonetos; que el oficial de caballería relacione un soldado con la poesía suena tan extravagante como asociar un carnicero con un monje budista. Para ser breve, esta gente odia y siempre ha odiado las canciones caballerescas, odian al caballero, especialmente cuando escribe canciones caballerescas; odian al caballero cuando es trovador, y sobre todo cuando fanfarronea con el espadín y la guitarra. En verdad, les parece provocativo y absurdo, especialmente absurdo, que el soldado de caballería añada a todas sus obras las inconsecuencias que resultan de ser tan religioso como es el héroe acorazado. Y el descontrol llega al paroxismo cuando el hombre que discurrea alegremente, como si no tuviese otro interés que los lanceros y poetas líricos, dice con igual sencillez y alegría: "El único amigo de nuestro país es Dios".

Según confiesan, lo que tan honda perturbación causa en esos críticos, es que el tipo romántico siempre falla; pero a decir verdad, más se irritan cuando el romántico (y ello no es infrecuente) tiene éxito. Personas que están prontas a derramar lágrimas de simpatía cuando los molinos de viento derriban a Don Quijote, se encolerizan al ver que Don Quijote acomete contra ellos. Y esto es exactamente lo que se ha dado hoy día en nuestra Europa. No sucedió otra cosa cuando los polacos derrotaron a los bolcheviques en el campo de batalla. La antigua tradición caballeresca venció a cuanto es moderno, a todo lo que es necesario, sometido al método

mecánico y a la filosofía materialista. La afirmación de Marx que sostiene la necesidad de cuanto ocurre fue derribada por la noción cristiana de que ninguna cosa es inevitable; no, ni aun lo que ya ha sucedido. En versos dedicados a un gran sepulcro polaco Mr. Belloc ha dejado escrito el ideal de ese pueblo: "Esperanza de los fracasados a medias; casa de oro, relicario de la espada y torre de marfil".

No es mi deseo continuar tratando cuestiones tan elevadas, estoy simplemente narrando un hecho de experiencia, y antes que deje a estos caballeros polacos debo agregar que tuve oportunidad de verlos en la competencia de saltos del concurso hípico; y sólo me resta mencionar un incidente, pues tiene algo de parábola. Por alguna causa uno tras otro, una larga procesión de admirables jinetes franceses, polacos e italianos, fracasaron en la prueba final de modo que llegó a considerarse el fracaso como una cosa natural. Uno de los lanceros me preguntó en broma si yo también iba a competir; mi respuesta fue que, montado en mi elefante preferido, trataría de salvar muchos de los obstáculos, aunque no ciertamente el último, que difícilmente una jirafa podría pasar. La opinión general, sin embargo, se inclinaba a mantener que yo serviría más como obstáculo que como vencedor de obstáculos, y que si en el curso de la carrera rodase por tierra, llegaría a constituir una dificultad mayor que el último obstáculo.

La gente se divirtió y también se compadeció de un joven polaco que era, así me parecía, un novicio o alguien un poco falto de entrenamiento, y cuya montura, no sé por qué, topaba con algo indebido; y así fue que el jinete salió despedido por sobre la cabeza del animal. Por lo menos eso pensé yo, pero luego, tras varias vueltas sorprendentes y espasmódicas, advertí que colgaba —es el único término adecuado para describir el cuadro— de las orejas del caballo. Mientras ésta bailoteaba en la pista de un modo *dégagé*, el jinete daba la impresión de gatear bajo su cuello en forma indescriptible, hasta que por fin se dio vuelta colocándose nuevamente en la montura. Dio con un estribo pero sus intentos de hallar el otro fueron vanos; entonces lo dio por perdido —el estribo, no el concurso— y se lanzó contra un obstáculo de poca altura que traspuso en forma espléndida e inmediatamente, en un impulso salvaje y suelto un estribo, moviéndose sobre la montura, salvó el último obstáculo imposible y, el primero de todo ese grupo, pasó al otro lado como un pájaro. Y oí que alguien, muy cerca de mí, dijo claramente en inglés: "Así somos nosotros, los polacos".

"Esperanza de los fracasados a medias; casa de oro, relicario de la espada y torre de marfil".

GILBERT K. CHESTERTON
(extracto de su libro "Charlas")

FRENTE A LA CRISIS VOCACIONAL, ACTITUD DE ESPERANZA

"La palabra **vocación**, del latín **vocatio**, indica la acción de llamar y, derivadamente, el hecho de ser llamado" (1). Cuando al término no se le añade determinación ulterior, suele entenderse en un contexto religioso. En la Teología contemporánea es muy frecuentemente detectable la tendencia a no reducir la amplitud de este fenómeno espiritual (2). Llamada de Dios y respuesta del hombre —no sólo suscitada, sino mantenida por la gracia— constituyen el entramado esencial y cotidiano de la vida sobrenatural. Este planteamiento del tema vocacional, carente de barreras, es enriquecedor. Todo cristiano está llamado a un determinado comportamiento espiritual y apostólico, al que debe responder. Por otra parte, se trata de un enfoque que el Concilio Vaticano II ha querido hacer muy reflejamente suyo, al dedicar en la Constitución dogmática sobre la Iglesia todo un capítulo, el quinto, a la "Vocación universal a la santidad en la Iglesia" (3).

Sin embargo, la aplicación reducida del término **vocación** al caso concreto de la llamada al sacerdocio sigue teniendo un uso profundamente enraizado. No nos interesa ahora especialmente la historia de este uso restringido (4). Como mínimo, este significado nos permite referirnos, sin enojosas especificaciones terminológicas, a un problema muy circunscrito que se vive hoy, no pocas veces de modo angustioso, en la Iglesia: la crisis de vocaciones.

Las vocaciones sacerdotales han experimentado en los últimos años un descenso tristemente espectacular. El fenómeno ha sido tan llamativo que no vale la pena justificarlo aquí con estadísticas. Se percibe y vive en la Iglesia con demasiada inmediatez e incluso angustia para que ello sea necesario. Pero no es mi intención —no tendría sentido— escribir aquí unas líneas de estéril lamentación sobre hechos dolorosos, sino reflexionar teológicamente sobre ellos. Confío en que de estas reflexiones brotará una actitud de activa esperanza que —como veremos— difiere radicalmente de una pasiva espera de que la crisis pase.

(1) J. MARTINEZ RAMIREZ, *Vocación*: Gran Enciclopedia Rialp (=GER) 23, 656.

(2) J. L. ILLANES MAESTRE, en *Vocación. II: Teología espiritual: vocación del cristiano*: GER 23, 658-662, defiende, de modo muy deliberado, este planteamiento amplio en la esperanza de que él "nos permita recuperar toda la riqueza del dato bíblico".

(3) Const. dogmática *Lumen gentium* n° 39-41: AAS 57 (1965) 44-49.

(4) Según ILLANES, a.c.: GER 23, 658, el uso restringido "es fruto de una evolución muy compleja".

La vocación sacerdotal, llamada de Dios

En el Nuevo Testamento no faltan pasajes concretos que subrayan el origen divino del auténtico impulso al sacerdocio. Con respecto a todo verdadero sacerdocio, la carta a los Hebreos establece un principio teórico fundamental: "Ninguno se toma por sí este honor, sino el que es llamado por Dios, como Aarón" (Hebr 5, 4). El principio es tan universal que está en un contexto en el que precisamente se utiliza como premisa para concluir que la misión sacerdotal de Cristo no se la arrogó El personalmente, sino que procede del Padre (5). "El hombre no puede arrogarse este derecho de presentación ante Dios para aplacarle, sin ser llamado, como nadie se atribuye o apropia por sí mismo cartas credenciales. Ni Dios ha querido intrusiones en el oficio sacerdotal" (6).

Fuera del principio general y descendiendo al ministerio apostólico, origen de todo el sacerdocio cristiano, Mc 3, 13 subrayará la libertad de elección de los doce: Jesús llamó "a los que quiso". Así se lo recordará Jesús a ellos mismos en el sermón de la cena: "No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis y déis fruto, y vuestro fruto permanezca" (Jn 15, 16).

Sin duda, a la llamada debe corresponder una respuesta libre. Precisamente esa libertad hace posible el rechazo de la llamada. Es bien conocida la actitud vacilante del joven rico ante la invitación de Jesús, que concluye finalmente en una respuesta de rechazo (Mt 19, 16-22; Mc 10, 17-22; Lc 18, 18-23), porque poseía muchos bienes a los que su corazón estaba apegado (Mt 19, 22; Mc 10, 22; Lc 18, 23). Una actitud parecida aparece en Lc 9, 59s, donde la iniciativa de la llamada de Jesús (a la que no se responde positivamente) está mucho más subrayada que en la narración paralela de Mt 8, 21s.

Aunque el tema aparece en el Evangelio independientemente, al menos a primera vista, de los casos de vocaciones al ministerio apostólico y sacerdotal, vale la pena señalar aquí el aspecto de vocación y carisma con que Mt 19, 11 presenta la decisión de vivir en castidad por amor del reino de los cielos: "No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado".

Pero dejemos de momento la relación entre el carisma o vocación al sacerdocio y la vocación celibataria. Más necesario es dejar bien sentada desde el principio la índole sacerdotal de la llamada a la "forma de vida apostólica" en su sentido estricto, es decir, la llamada a formar parte del grupo de los doce y de sus ulteriores ampliaciones por vía de colaboración o de sucesión, que son los dos caminos por los que histórica-

(5) "Y así Cristo no se exaltó a sí mismo, haciéndose Pontífice, sino el que le dijo: Hijo mío eres tú, hoy te engendré" (Hebr 5,5).

(6) M. NICOLAU, *Carta a los Hebreos*, en *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario. Nuevo Testamento*, t. 3, 2ª ed., Madrid, 1967, p. 63, quien apela a la intromisión de Saúl castigada por Dios; cf. 1 Re 13, 13s.

mente se solidificó la estructura jerárquica de la Iglesia (7). El grupo inicial recibe en la Última Cena unos poderes **sagrados** para consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo con un claro lenguaje sacrificial y de Alianza (cf. Mt. 26, 26ss; Mc 14, 22ss; Lc 22, 19s; 1 Cor 11, 24s); y, por cierto, se trata de un rito que ha de celebrarse hasta la vuelta del Señor (cf. 1 Cor 11, 26). Tampoco puede desconocerse el carácter sacro del poder de perdonar los pecados, conferido por Jesús a los apóstoles el domingo de resurrección (cf. Jn 20, 22s); la relación de pecado en cuanto ofensa personal de Dios y reconciliación con El es claramente una dimensión religiosa, y, por ello, la intervención ministerial en retener la primera o introducir la segunda ha de ser calificada de sagrada en cuanto que afecta a una relación íntima entre el hombre y Dios.

Llamada de Dios y llamada de la Iglesia

Al sacerdocio, como hemos visto, hay que ser "llamado por Dios, como Aarón" (Hebr 5, 4). Pero el sacerdocio cristiano posee y realiza una tarea esencial en la Iglesia, dado el carácter jerárquico de ésta que hemos evocado más arriba (8). Ello hace que también a la Iglesia, en la que el futuro sacerdote ha de realizar su ministerio, competa un papel en la vocación. También ella llama a quienes han de ser sus ministros. Y esta llamada eclesial reside en los pastores de la Iglesia, en los Obispos, es decir, en los sucesores de los Apóstoles (9). Son los Apóstoles quienes en los años iniciales de la vida de la Iglesia establecen a los primeros ministros (10).

Por ello se formulará como doctrina de la Iglesia: "Se dicen llamados por Dios los que son llamados por los ministros legítimos de la Iglesia" (11). Y en tiempos más recientes se insistirá en "que nadie tiene nunca derecho a la ordenación antecedentemente a la libre elección del Obispo" (12).

Pero el planteamiento no puede dejarse en el mero nivel de un de-

(7) Para la sucesión y la ampliación por colaboración respectivamente cf. A. LANG, *Teología Fundamental*, t. 2, *La Misión de la Iglesia*, trad. española, 2ª ed., Madrid, 1971, pp. 103-107 y 130-135.

(8) Véase la nota anterior.

(9) Cf. CONCILIO VATICANO II. Const. dogmática *Lumen gentium* n° 20: AAS 57 (1965) 23s., sobre los Obispos como sucesores de los Apóstoles.

(10) Véase, por ejemplo, para la elección de los primeros diaconos Hech 6, 1-6; por otra parte, Pablo y Bernabé al final del primer viaje apostólico paulino establecieron presbíteros en las diversas iglesias que habían fundado (véase Hech 14,24). Volviendo al biteros en la institución de los primeros diaconos, para nosotros es aquí diferente si se trata de diaconos en el sentido actual del término o de la creación de un colegio de siete obispos-presbíteros para los helenistas, semejante al que encontramos para los judeo-cristianos en torno a Santiago, como pretende P. GAECHTER, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck, 1958, pp. 105-154. En todo caso, el pasaje muestra que fueron los Apóstoles quienes crean a los primeros ministros (sean cuales fueran las potestades que hayan de atribuirse a los ministros mencionados en Hech 6, 1-6). Es curioso que la interpretación que Gaechter hace de este pasaje, determinó que el Concilio Vaticano II, al hablar de los diaconos en la Constitución dogmática sobre la Iglesia, renunciara deliberadamente a aducir el pasaje, tradicionalmente clásico, de Hech 6, 1-6; cf. C. POZO, en PROFESORES DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE GRANADA, *Constitución dogmática sobre la Iglesia. Texto y comentario*, Madrid, 1967, p. 222, nota 204.

(11) *El Catechismo Romano*, S. PII V iussu edito, pars. II, cap. 7, *De Ordinis Sacramento*: Enchiridion Clericorum, 2ª ed., Citta del Vaticano, 1975, n° 316.

(12) *Epistola Secretariae Status En raison ad Carolum De Cormont, episcopum Aturensem*, 2 iulii 1912 (approbata a Pio X 26 iunii): Enchiridion Clericorum n° 1229.

recho de la autoridad eclesiástica a "llamar" de modo que sin la "llamada eclesial" no podría darse "vocación plena". Creo que hay otro nivel más profundo. Toda invitación de la gracia es una "llamada" y se coloca, por ello, en el plano de los "carismas". El "carisma" se percibe en el corazón, pero sin que su autenticidad, fuera de casos absolutamente excepcionales, quede sustraída a toda duda del propio corazón; mucho menos puede demostrarse a los demás esa autenticidad con palmaria evidencia (13). Ello se realiza también, como es obvio, en el caso del carisma de la propia vocación sacerdotal. Por el contrario, "Jesucristo ha querido que en la Iglesia exista un carisma particular e indiscutible: el carisma y la función de hacerlo presente como maestro y como guía en la comunidad cristiana, con una y por una presencia particular del **Espíritu Santo garantizada visiblemente a todos por la imposición de las manos**" (14). Sin pretender abusivamente una especie de juicio infalible en cada actuación jerárquica que discierne la autenticidad de un carisma personal de vocación (los casos en los que el Papa o el Colegio episcopal con el Papa como cabeza del Colegio gozan de la prerrogativa de infalibilidad, son muy limitados y bien conocidos de todos), el carisma vocacional tiene que estar sometido al discernimiento jerárquico. Sólo así se sitúa dentro de un carisma, visible e indiscutible, al que se puede hacer referencia indudable; sólo así se respeta el orden que San Pablo impone en Corinto al proclamar la superioridad de la autoridad apostólica en orden a juzgar los carismas (cf. 1 Cor 14, 37s) (15).

Vocación sacerdotal y vocación celibataria

Lleva camino de convertirse en uno de esos lugares comunes a los que se apela sin ulterior esfuerzo de crítica, la tendencia a hacer recaer sobre la exigencia de celibato obligatorio para los candidatos al sacerdocio una parte muy determinante de la actual crisis vocacional (16). Una somera comparación con fenómenos paralelos de crisis en confesiones que no exigen el celibato a sus pastores, bastaría para desmontar ciertas falsas seguridades de diagnóstico (17).

(13) "Todos los carismas interiores de santidad, todas estas realidades que garantizan la presencia y la acción del Espíritu, no son perceptibles interiormente con absoluta seguridad y tanto menos puede ser demostrado con absoluta certeza su presencia a los demás, a los hermanos". MONS. C. COLOMBO, *La Iglesia de Jesucristo, ayer y hoy*, Madrid, 1971, p. 45.

(14) COLOMBO, o.c., p. 46.

(15) Cf. R. KOCH, *Carisma*, en J. B. BAUER, *Diccionario de Teología bíblica*, trad. esp., Barcelona, 1967, col. 169s para la superioridad de la jerarquía sobre los otros carismas y su función de discernimiento de ellos; por lo demás, la ordenación jerárquica (el sacramento del orden) confiere un *carisma* por la imposición de manos; véase 2 Tim 1,6: "por esto te amonesto que hagas revivir el carisma de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos".

(16) Sobre la controversia en torno a la conexión entre sacerdocio y celibato en el Concilio pastoral holandés cf. C. POZO, *Il sacerdozio alla Va Assambla plenaria del Concilio pastorale olandese: La Civiltà Cattolica* 121 (1970 II) 233ss; en castellano: *El sacerdocio en la V Asamblea plenaria del Concilio pastoral holandés* (4-7 enero 1970): *Ecclesia* 30 (1970 I) 719s.

(17) Véanse los datos aportados en la tesis 4ª del CARDENAL J. HOFFNER, *Por el Reino de los cielos. Diez tesis sobre el celibato de los sacerdotes*, en J. COPPENS, *Sacerdocio y celibato*, trad. esp., 2ª ed., Madrid, 1972, p. 469s.

En un plano más teórico y también más radical, se acusa a la Iglesia de haber unido dos carismas en sí independientes cerrando la puerta del sacerdocio a hombres bien dotados para el ministerio por el hecho, que no tendría relevancia ministerial, de que tales hombres no posean otro carisma distinto: el de la vocación celibataria. Sería necesario no olvidar el elemento eclesial de la vocación de ministro de la Iglesia. Ello da a la Iglesia no sólo el derecho de establecer qué tipo de ministro necesita y desea, sino que hace obvio que determine el cuadro que defina el estilo de vida de sus ministros. No se trata de una novedad reciente, sino que las determinaciones de la Iglesia sobre este punto tienen tras sí una larga historia (18). Pero es indispensable recordar la nitidez con que tanto el Concilio Vaticano II (19), como Pablo VI en su Encíclica "Sacerdotalis caelibatus" (1967) (20) y el III Sínodo de Obispos (1971) (21) han mantenido la conexión y, con ello, una disciplina tradicional y venerable.

¿Se trata de una conexión caprichosa? Mérito de H. Crouzel ha sido haber señalado las motivaciones de fondo que ponían en conexión sacerdocio y celibato ya en el período patrístico (22). La acusación más radical se ha centrado en que la conexión de estas dos vocaciones heterogéneas sería contraria a la disciplina apostólica testimoniada en el Nuevo Testamento, concretamente en las cartas pastorales de San Pablo (cf. 1 Tim 3, 2; 3, 12; Tit 1, 6). Aunque así fuera, ello no puede excluir un progreso disciplinar atento a las necesidades crecientes de este testimonio por parte del clero ante el pueblo de Dios (23). Pero quien desee reproducir honestamente el estado actual de la investigación bíblica sobre el tema, no podrá silenciar, al menos a título informativo, un importante trabajo del Secretario de la Pontificia Comisión Bíblica, Mons. A. Descamps (24). En él el ilustre exegeta lovaniense defiende que la situación descrita en las cartas pastorales es una acomodación transitoria reclamada por las circunstancias en que tuvieron que desarrollar su vida ciertas comunidades primitivas; tales circunstancias habrían impuesto un mínimo disciplinar. Antecedentemente a estas directivas hay que colocar el radicalismo de Jesús en sus llamadas a los discípulos. "El perfil del discí-

- (18) Cf. H. CROUZEL, El celibato y la continencia eclesiástica en la Iglesia primitiva: sus motivaciones: COPPENS, Sacerdocio y celibato, pp. 268-300; A. M. STICKLER, La evolución de la disciplina del celibato en la Iglesia de Occidente desde el final de la edad patristica al Concilio de Trento: COPPENS, Sacerdocio y celibato, pp. 301-358; CONSEJO DE REDACCION, El celibato sacerdotal en la Iglesia latina desde Trento a nuestros días: COPPENS, Sacerdocio y celibato, pp. 436-444.
- (19) Decreto Presbyterorum ordinis n.º 16: AAS 58 (1966) 1015ss. Cf. CONSEJO DE REDACCION, La doctrina sobre el celibato en el Vaticano II: COPPENS, Sacerdocio y celibato, pp. 445-451.
- (20) Encíclica Sacerdotalis caelibatus: AAS 59 (1967) 657-697. Cf. J. GUITTON, La concepción del sacerdocio en Pablo VI: COPPENS, Sacerdocio y celibato, pp. 179-187.
- (21) De sacerdotio ministeriali: AAS 63 (1971) 892-922; puede verse en castellano: Documento del Tercer Sínodo de Obispos sobre el sacerdocio ministerial: COPPENS, Sacerdocio y celibato, pp. 614-630.
- (22) Véase el artículo suyo que citamos en la nota 18.
- (23) Tanto para el Concilio Vaticano II como para Pablo VI "el valor primario de conveniencia (entre sacerdocio y celibato) está en el modo de relación con Cristo que el celibato da al sacerdote, de la que nacerá una 'nueva fecundidad apostólica'". POZO, a. c.: La Civiltà Cattolica 121 (1970 II) 234; Ecclesia 30 (1970 I) 719.
- (24) Aux origines du ministère. La pensée de Jésus: Revue Théologique de Louvain 2 (1971) 3-45.

pulo llamado a seguir a Jesús en la predicación del Reino supone compartir la vida de Jesús y la renuncia a los bienes de este mundo" (25). "En esta llamada del Salvador a seguirle, no hay nada profundamente deslizado bajo ideas caducas, tabús hoy rebasados o que hay que rebasar, o afectado de cualquier particularismo cultural" (26). La dialéctica entre las exigencias absolutas de Jesús y la acomodación de la que las pastorales serían testimonio, explicaría el hecho de que relativamente pronto surjan en la iglesia tendencias que pretenden volver "a las puras directivas de Jesús" más allá de los usos atenuados contingentes por más que estén atestiguados en el Nuevo Testamento (27); en tales tendencias se percibe "el soplo de las grandes reformas, que han tenido siempre como eje la vuelta a las fuentes" (28). En resumen, el ideal de vocación apostólica y, a través de ella, el ideal de la vocación al sacerdocio ministerial no está representado por las descripciones de las cartas pastorales, sino por la voz de Jesús que pronuncia un absoluto e ilimitado: "Sígueme"; a esa voz la única respuesta lógica está expresada por San Lucas: **"lo dejaron todo y le siguieron"** (Lc 5, 11; cf. Lc 5, 28).

Esperanza y no espera

Siendo el sacerdocio elemento esencial en la Iglesia, la voz de Jesús, el Señor de la Iglesia, no puede guardar silencio en sus llamadas al ministerio. Esto es el motivo fundamental de nuestra esperanza en la transitoriedad de la crisis vocacional actual.

He escrito muy deliberadamente la palabra "esperanza". P. Laín Entralgo en un conocido libro suyo ha señalado, ya en el título, el abismo conceptual que separa las nociones de "La espera y la esperanza" (29). La espera es un concepto pasivo. Es la actitud de quien aguarda, sentado e inactivo, a que le abran una puerta cerrada. Pero en nada contribuye a que la puerta se abra. No podemos adoptar una actitud de "espera" en la crisis actual. Sería un mero aguardar a que pase la tormenta.

Por el contrario, la "esperanza" es un acto de virtud. Ya la palabra "acto" se relaciona con actividad. Se trata de un deseo confiado, un deseo conquistante (30), que pone en marcha todo nuestro dinamismo espiritual para conseguir el objeto deseado (31). En este caso, nuestro deseo de que

(25) COMITE DE REDACCION, Conclusiones: COPPENS, Sacerdocio y celibato, p. 582, nota 97, resumiendo el pensamiento de Descamps.

(26) Ibid.

(27) DESCAMPS, a. c.: Revue Théologique de Louvain 2 (1971) 44.

(28) DESCAMPS, a. c.: Revue Théologique de Louvain 2 (1971) 45. La posición de Descamps nos recuerda la verdad importantísima de que "aunque todo el canon bíblico está inspirado, no por ello deja de existir una jerarquía de textos tanto en sana historia como en sana teología". COMITE DE REDACCION, Conclusiones: COPPENS, Sacerdocio y celibato, p. 582, nota 97. Personalmente añadiría que nos recuerda igualmente la necesidad de no interpretar textos bíblicos (en este caso, los pasajes de las pastorales) separándolos de su "Sitz im Leben".

(29) Madrid, 1957.

(30) Cf. G. MOLLARD, Le problème de l'unité de l'espérance: Revue Thomiste 40 (1935) 196-210.

(31) Cf. G. POZO, Teología de la fe, Granada, 1966, p. 93s; en p. 94 describo la esperanza como "un deseo que pone en movimiento el dinamismo humano".

la crisis pase, tiene que poner en ejercicio todas nuestras fuerzas espirituales.

La voz de Jesús que llama, no callará jamás. Pero los hombres pueden hacer el ruido suficiente para que esa voz no pueda oírse. Frente a ese ruido que se concretiza en tantos "slogans" y caracterizaciones confusas que al desdibujar y poner en duda la "identidad" del sacerdote hacen imposible que su imagen pueda ser tomada como ideal al que consagrar su vida (nadie entrega su vida a un ideal en discusión y carente de nitidez), podemos y debemos hacer muchas cosas. Ante todo, orar. Es la recomendación del Señor. En un momento en que, como en tantos otros de la historia de la Iglesia (pienso en ciertas situaciones trágicas del siglo XVI) (32), se hace casi angustiosa la desproporción entre la cantidad de la mies y el número de operarios, se hace más urgente el encargo de Jesús: "Rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a su mies" (Mt 9, 38; Lc 10, 2).

Porque creo sumamente determinante en la crisis la falta de claridad acerca de la identidad del sacerdote (33), es indispensable un trabajo de serena iluminación sobre la auténtica imagen del sacerdote (34). Resulta paradójico que toda la riqueza de luz que el Concilio Vaticano II ha acumulado en su Decreto **Presbyterorum Ordinis** sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (35), no sólo esté siendo desaprovechada, sino que una vaga apelación al espíritu del Vaticano II haya servido, muchas veces, de pretexto para toda clase de confusiones. Pero esto no sería sino un caso concreto del fenómeno monstruoso de manipulación del Concilio del que los años posconciliares han sido pródigos (36). En este sentido, quiero dejar aquí testimonio filial de veneración y respeto al magisterio incansable de Pablo VI, el Pontífice recientemente fallecido, en sus **Enseñanzas al Pueblo de Dios** que constituyen el mejor comentario a la doctrina del Concilio en todos sus aspectos, y en tantas otras alocuciones sobre temas conciliares. Se trata de un magisterio conmovedor; es impresionante percibir el sentido de responsabilidad pastoral de un Papa que escribía personalmente esos mensajes en su estilo personalísimo,

(32) Véanse los datos que sobre la penuria de sacerdotes en el siglo XVI recoge F. SANCHEZ ARJONA, *El diálogo entre Domingo de Soto y Lutero sobre el celibato eclesiástico*: COPPENS, *Sacerdocio y celibato*, p. 589s.

(33) Cf. C. POZO, *Teología humanista y crisis actual en la Iglesia*, en J. DANIELOU - C. POZO, *Iglesia y secularización*, 2ª ed., Madrid, 1973, p. 69ss.

(34) Cf. el notable estudio del CARDENAL M. GONZALEZ MARTIN, *El sacerdote, hombre para el ministerio*. Ponencia leída el día 13 de septiembre de 1977 en las Jornadas Nacionales de Delegados Diocesanos del Clero, celebradas en Madrid: Separata del "Boletín Oficial del Arzobispado de Toledo", diciembre de 1977. Véase también el fascículo monográfico (1º de 1978) de la revista "Seminarium": "De sacerdotis catholici identitate".

(35) AAS 58 (1966) 991-1024.

(36) En el Congreso Teológico de Toronto (20-25 de agosto de 1967) H. de Lubac dijo: "Se advierte que la Iglesia se encuentra frente a una crisis grave. Bajo el nombre de Iglesia nueva, de Iglesia posconciliar, es una Iglesia distinta de la de Jesucristo la que, a veces, intenta instaurarse: una sociedad antropocéntrica amenazada 'de apostasia inmanente' y que se deja arrastrar a un movimiento de dimisión general, bajo el pretexto de rejuvenecimiento, de ecumenismo o de adaptación". Cf. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 43 (1967) 649.

incluso cuando sus fuerzas decaían hacia el ocaso de su avanzada ancianidad. "¡Ay de mí si no evangelizará!", dijo de sí otro Pablo (1 Cor 9, 16). Colaboremos con este esfuerzo de Pablo VI. Y quiero insistir aquí en una colaboración con su esfuerzo teológico clarificador del concepto de sacerdote, absolutamente fiel a la doctrina del Vaticano II.

Pero la esperanza, en cuanto dinámica, es decir, en cuanto deseo conquistante, debe poner en marcha toda iniciativa capaz de volver a restablecer la alegría de la vocación sacerdotal. La Iglesia necesitaba urgentemente sentirse gobernada con una sonrisa; precisamente porque los tiempos son difíciles. Dios se la ha regalado en el nuevo Pontífice Juan Pablo I *. Los candidatos al sacerdocio han de tener — también ellos — la sonrisa que brota de una serie de seguridades en el sacerdocio mismo y en las instituciones en que esos candidatos se forman para él. Estas últimas pueden tener, sin duda, defectos; pero es indispensable que en su atmósfera predomine la certeza sobre la duda. Es problema de clima. Por supuesto, estoy convencido de que ese clima es, del todo, imposible, si las incertezas llegaran a extenderse al campo de la fe y de la doctrina teológica en general; el peligro no tiene hoy nada de hipotético (37). Pero el clima ha de extenderse a mucho más. Ha de abarcar, muy en primer plano, la confianza vivida en un serio estilo de vida espiritual en el Seminario y en el proyecto de vida sacerdotal futura.

Donde este clima se ha creado, ha vuelto a haber vocaciones abundantes. No hay motivo alguno para pensar que lo que ya da resultados positivos en numerosos sitios, no lo daría en otros, si se implantara. Por el contrario, parece que ciertas experiencias han demostrado ya suficientemente su esterilidad. No es serio dejar de hacer perezosamente una valoración de sus resultados. Ni creo que sea inútil recordar aquí la seriedad del concepto de "experiencia". En medicina no se experimentan nuevos métodos en personas sin tener antes, quizás por experiencias previas con animales, suficiente seguridad de que el resultado va a ser positivo. No se puede jugar, cuando se puede poner en peligro la vida humana. Por ello, es sumamente alarmante la ligereza con que se aplica en campos espirituales la experiencia. En la formación de candidatos al sacerdocio lo que está en juego es el ser o no ser de una llamada de

* Como es obvio por el tenor de esta frase, el artículo se redactó durante el breve pontificado de S. S. Juan Pablo I. Las ideas del autor sobre la necesidad de una sonrisa confiada en la vida de la Iglesia continúan teniendo toda su vigencia. Conservamos la frase del autor en su forma original; después de la muerte, inesperada y dolorosa, de S. S. Juan Pablo I, sea esta frase testimonio de la nostalgia de una sonrisa maravillosa (N. de la R.).

(37) Baste remitir aquí a los testimonios autorizados que he recogido en *Teología humanista y crisis actual en la Iglesia*: DANIELOU - POZO, *Iglesia y secularización*, p. 61ss.

Dios y, muchas veces, en conexión con ella, la vida sobrenatural del candidato (38).

La esperanza hará que nos enfrentemos con el problema vocacional con el deseo confiado de resolverlo. Pero la esperanza, como virtud sobrenatural, irá acompañada de discernimiento y prudencia en la aplicación de los medios.

P. CANDIDO POZO S. J.

*Universidad Gregoriana
Roma*

(38) Considero plenamente aplicable a los seminarios lo que, hace unos años, escribí de la vida religiosa: "En todo caso, la experiencia es un concepto demasiado serio para realizarlo, alegre e indiscriminadamente, en seres humanos, mucho menos en el campo de la misma vida religiosa. Si en la experiencia médica puede estar en peligro la vida humana de los sujetos a experimentación, en el campo de la vida religiosa es la misma evolución espiritual de muchos hombres la que se pone en peligro. Y no se olvide que las experiencias se hacen muchas veces con los religiosos más jóvenes, es decir, con aquellos a los que su misma inmadurez hace sucumbir más fácilmente". POZO, *La discussione sulla vita religiosa al Concilio pastorale olandese: La Civiltà Cattolica* 121 (1970 11) 543; en castellano: *El tema de los religiosos en la 5ª Asamblea plenaria del Concilio pastoral holandés (4-7 enero 1970): Ecclesia* 30 (1970 11) 1682.

ORDENACIONES

DIACONADO

ALVARO FELIPE EZCURRA. Nació en Buenos Aires, el 11 de abril de 1950. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 2 de junio en la Catedral Metropolitana de Paraná, por la imposición de manos de Mons. Adolfo S. Tortolo, para la Arquidiócesis de Paraná.

HUGO JUAN GRIMAUZ. Nació en Federal, Pcia. de Entre Ríos, el 28 de marzo de 1953. Hizo sus estudios de Filosofía en el Seminario de Concordia y de Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado, el 2 de junio, en la Catedral de Concordia, por la imposición de manos de Mons. Adolfo Gerstner, para la Diócesis de Concordia.

MINISTERIOS

ACOLITADO

Lo recibieron el día 2 de junio los seminaristas JORGE BENSON, CARLOS BIESTRO y JUAN CARLOS LOPEZ, de la Arquidiócesis de Paraná; PEDRO EMILIO ROJAS, de la Diócesis de Gualaguaychú; LUIS MARIA RODRIGO, de la Diócesis de San Justo; RUBEN RAFAEL DALZOTTO, de la Diócesis de Concordia; el día 10 de junio el seminarista JOSE DONATIELLO, de la Arquidiócesis de Santa Fe.

LECTORADO

Lo recibieron el día 2 de junio los seminaristas ALBERTO JOSE IOCCO, JORGE PIÑOL y REINALDO ALFREDO VIVEROS, de la Arquidiócesis de Paraná; OSCAR ANTONIO BOURLOT y HERALDO TOMAS REVERDITO, de la Diócesis de Gualaguaychú.

KHALIL GIBRAN: ENTRE LA SOMBRA Y LA LUZ

"Yo nací y viví para escribir un libro, un solo y pequeño libro, nada más. Si, mi misión en la vida era decir una sola palabra viva y alada, pero no supe esperar. No supe callar para que la vida misma arrancara de mis labios aquella palabra. No supe hacerlo y fui parlanchín. ¡Oh, que lástima y que vergüenza!".

KHALIL GIBRAN

1. EL MITO Y LA REALIDAD

Pocos escritores contemporáneos han conocido la difusión y el auge de Gibrán; se diría que sus obras son ya un elemento de consumo y objeto de negocios editoriales. Para ciertos grupos — especialmente de jóvenes — leerlo se ha convertido en un ritual ineludible. Pocos también como él recibieron elogios en exceso: "genio digno de admiración" (1); "fortalecido con esa fe inquebrantable, con la que se arman abnegadamente los Santos y los Profetas" (2); "gracia del cielo" (3); "faro para las mentalidades" (4); "uno del conjunto integrado por Buda, Cristo... y otros que ostentan igual grandeza" (5); "solo en medio del camino... reservado para los dioses" (6); "si yo creyera en el segundo advenimiento de Jesús a esta tierra, diría que había vuelto en la persona de Gibrán" (7).

No obstante estas inapropiadas y excesivas letanías, su vida y su obra abundan en miserias humanas, pequeñeces, contradicciones, e incoherencias. Una vida y una obra ensombrecida por el error e iluminada ocasionalmente por el hallazgo fugaz de verdades eternas.

Ausente de su patria por pusilanimidad que él mismo se reprochará, no tuvo caridad ni con su prójimo cercano — su hermana agotó su salud manteniéndolo — ni con los hombres de su raza a quienes llamó "viejos e incapaces... que se revuelcan en el barro y se arrojan sobre las piedras" (8). Resentido en su pobreza, buscó el dinero sin escrúpulo.

(1) Elías Konsol, *Vibrán Khalil: Vibrán (su vida y su obra)*, Ed. Corregidor, 1976, p. 10.

(2) José Guraieb. En Elías Konsol, ob. cit., p. 15.

(3) Mijaíl Nuaima; idem ant., p. 23.

(4) Jalil Mutrán; idem ant., p. 30.

(5) Mary Hesquell; idem ant., p. 87.

(6) José Guraieb; idem ant., p. 122.

(7) Arthur Brisbane, "Juicios sobre Khalil Gibrán". En K. Gibrán, *Lágrima y Sonrisa*, Ed. Macondo, Bs. As., 1977, p. 82.

(8) En E. Konsol, ob. cit., p. 24.

los éticos; "poco importa —le escribía a A. Guraieb— (si los artistas parisienses) me beneficiarán o no (con su crítica constructiva en el campo de las artes), porque al regresar de París a los Estados Unidos mis dibujos ganarán más prestigio, lo que hará que los ciegos amantes del dinero los adquieran" (9). No fue precisamente un hombre humilde, y la soberbia asoma frecuentemente en sus palabras, atribuyéndose un rol casi mesiánico. "Estoy en este mundo —decíale al mismo Guraieb— para escribir mi nombre en grandes caracteres sobre el rostro de la vida" (10), "me hallo justo en el comienzo de un camino de montaña" (11), "quiero ser amado, quiero ser adorado durante siglos" (12). Su denso epistolario con Mary Hesquell —una de sus amantes y benefactoras— refleja nítidamente esta inmodestia sin reparos. Hazañas políticas, ascendencias nobles, innovaciones pictóricas y literarias, todo se lo atribuyó con elocuencia, hasta el don de profecía y la reencarnación en celebridades (13).

Este afán de grandeza no se trasuntaba en el cumplimiento de los deberes o la aceptación de responsabilidades, ni en la búsqueda heroica del esfuerzo o el desdén por la molición. Por el contrario, sólo supo vivir bajo el amparo constante y diverso de sus amos, a uno de los cuales —May Ziadeh— le confesaba: "Me ha complacido estar enfermo; este placer tiene diferentes efectos que cualquier otro; he hallado una especie de tranquilidad que me hace amar la enfermedad. El hombre enfermo está a salvo de la lucha de la gente, de los requerimientos, fechas y citas..." (14).

Tampoco fue hombre de creencias religiosas firmes. Nacido y bautizado en el Catolicismo, se apartó de él hasta caer en un informe sincretismo islámico-cristiano-panteísta y teosófico, para terminar vanagloriándose de su herejía en "**Espíritus rebeldes**", tremenda y dañina elaboración por la que fue excomulgado con justicia (15).

No insistiríamos en destacar todo esto, si no existiera el manifiesto propósito de convertirlo en modelo; pues por sí no bastaran los elogios desmedidos, se intenta justificar sus faltas acudiendo a su talento. Se ha llegado a sostener que "sus puntos de flaqueza... fueron grandes porque él era grande" (16), y que sus múltiples relaciones ilícitas eran "el tributo de la belleza a su superioridad", la "recompensa al sacrificio que representaba la rebeldía de su alma" (17). No podía pedirle mayor desajuste axiológico. Pero fundamentalmente no resaltaríamos las peque-

- (9) Carta a Ameen Guraieb, Boston, 12-2-1908. En *Autorretrato*, Ed. Tiempo, Bs. As., 1977, p. 16.
 (10) Carta a Ameen Guraieb, Boston, 28-3-1908; ídem ant., p. 25.
 (11) Carta a Emil Zaidan, 1919; ídem ant., p. 40.
 (12) Carta a Mary Hesquell, 1914. En E. Konsol, ob. cit., p. 87.
 (13) Véase E. Konsol; ob. cit., pp. 58-62.
 (14) Carta a May Ziadeh, 1928. En *Autorretrato*, ed. cit., pp. 74-75.
 (15) Esta obra —sobre la que ya volveremos— está editada por Ed. y Lib. Goncourt, Bs. As., 1977. Traducción y notas de Julia Lhage.
 (16) E. Konsol, ob. cit., p. 152.
 (17) Ídem ant., p. 48.

ñeces si ellas hubiesen estado restringidas a su vida privada; mas lo cierto es que su obra escrita —y esencialmente ella nos preocupa— es el reflejo fiel de su alma caída, de su mente clausurada a la Gracia, de sus pasos negados al Camino.

Todas sus páginas hablan del odio a la Iglesia, sus ministros y sacramentos; la vida conventual y matrimonial es escarnecida, mientras se exalta la infidelidad, la infecundidad y el delito. No hay lindes entre el mal y el bien, todo es relativo y mudable; las autoridades oprimen y coartan, las jerarquías esclavizan; los dioses cubren el lugar de Dios Padre; los padres destruyen a los hijos, y los hijos son consecuencia de la vanidad paterna.

Por mucho que intente disculpárselo merced a las contingencias de su tiempo y espacio, es innegable que todo esto constituye el **núcleo reiterativo de su obra**, y que el mismo surge con evidencia pese al lenguaje por momentos críptico. Entonces, aquellas desmedidas alabanzas adquieren un carácter irreverente; comparar con Jesús al que vivió de espaldas a su Magisterio, querer ver un hálito celestial en quien sostuvo "yo amo a mi infierno demasiado como para que lo visitéis, quiero estar solo con el infierno" (18), dotar de ejemplaridad a lo que careció de ella, sólo puede entenderse como un intento deliberado de alterar las normas de conducta. Y esta es la peligrosidad del mito gibránista; tras las bellezas de las formas se alza la negación de la Belleza, tremenda paradoja que tan bien iluminó San Isidoro de Sevilla y a la cual se refirió Marechal en acertada síntesis: "...en la Hermosura infinita del Creador... todo lo hermoso tiene la razón y el principio de su hermosura" (19). Fuera de El no hay ascenso del alma, ni ese perderse en la contemplación de la Forma; surgen en cambio las apariencias atractivas pero engañosas, surge la niebla y el abismo. El propio Gibrán parece haberlo testimoniado: "Seguir la belleza aun cuando nos conduzca hasta el borde del precipicio... y aunque ella se adelante más allá del borde, seguir tras ella..." (20). Tal vez, por seguirla en rutas extraviadas, acabó llamando a la Niebla, "hermana mía, primogénita de la madre mía... hermana mía inmortal" (21).

Pero hay algo más, porque **el éxito de Gibrán no es un fenómeno aislado. El se alza inequívocamente como signo de decadencia en un conglomerado de signos, pero a la vez como uno de los medios hábilmente propulsados para confundir nuestras raíces occidentales con un orientalismo confesamente gnóstico; y esto se observa no sólo en la literatura sino en las modas deportivas y religiosas.**

Los temas que analiza Gibrán son los esenciales: el amor y el dolor,

- (18) K. Gibrán, *El Loco*, Ed. y Lib. Goncourt, Bs. As., 1975, p. 12.
 (19) Leopoldo Marechal, *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, Ed. Citerea, Bs. As., 1965, p. 7.
 (20) K. Gibrán, *El Jardín del Profeta*, Ed. y Lib. Goncourt, Bs. As., 1974, pp. 57-58.
 (21) Ídem ant., pp. 76-77.

la vida y la muerte, la sabiduría y la fe, la justicia y el deber... No niega lo trascendente, ni en el Cosmos, ni en las creaturas, y su mirada suele posarse a veces en un ángulo de la verdad, pero al instante la niega y la agrede para terminar en un Caos de ideas engañosas y malsanas. Nuestra juventud no frecuenta los clásicos, ni los Cantares de Gesta, ni el Romancero. No conoce a los autores católicos, ni se acerca a la música difícil de los versos perennes; desdeña el Cantar de los Cantares o el Eclesiástico, pero se rinde sumisa y absorta ante el manojito de frases lanzadas a volar contra el Cielo.

2. LA LUZ Y LA PALABRA

La búsqueda de la palabra ha sido una constante para los poetas; es que entre la palabra y ellos corre un puente invisible, que a veces se hace doloroso cruzar. El silencio acosa y la voz se llaga con frecuencia. Entonces, la búsqueda genera angustia y un afán de posesión, el anhelo de asir lo inasible definitivamente... "¿qué debo hacer con mi boca?" — se preguntaba Rilke —; "canción mía — pedía J. R. Jiménez — emánate de ti, fresca y fragante".

La palabra humana —eco y resonancia del Verbo— encuentra sólo en El la clave de su expresión intacta. "Si no hablan de ti —decía San Agustín— los labios están mudos". Es la idea que subyace en Gerardo Diego cuando expresa:

"¡Dios mío, tú el Poeta! ¿Por qué no me concedes la gracia de acertar a decir cosas bellas?

.....
Tú, Señor, que a los mudos ordenabas hablar y ellos te obedecían. Pues mi alma concibe bellas frases sin forma, házmelas tú expresar. Ordénalas ya 'habla' al poeta que en mí vive" (22).

También Gibrán persiguió la palabra y la quería "viva y alada", como leíase en el epígrafe. Pero no supo o no quiso pedírsela a Dios, y escribió en abundancia, con desorden a veces, hasta que él mismo reconoció la premura y el fracaso. "Hay en mi corazón... sombras e imágenes que caminan, se mecen y se expanden como la niebla, pero no puedo transformarlas en palabras. Acaso sería mejor que permaneciera en silencio... posiblemente el silencio sea lo mejor para mí, pero ¡ay! cuán difícil y amargo es el silencio para el corazón de aquel habituado a hablar y a cantar" (23). A escasos tres años antes de su muerte reiteró el mismo juicio: "...hay una palabra que debo decir antes de partir... No, aún no he dicho mi palabra y nada más que humo ha emanado de mi luz" (24). Y fue tal vez, en el umbral de la muerte cuando afirmó

(22) Gerardo Diego, *Primera Antología de sus versos*, Col. Austral, Espasa Calpe Arg., Bs. As. - México, 4ª ed., 1947, p. 15.

(23) Carta a Mikhail Naimy, Boston, 1921. En *Autorretrato*, ed. cit., p. 53.

(24) Carta a May Ziadeh. En *Autorretrato*, ed. cit., p. 75.

sentir "nostalgia de la eternidad, porque en ella me reuniré con mis poemas que no fueron escritos, y con mis dibujos que no fueron pintados" (25). Serena aunque incompleta intuición que no deja de ser impactante.

"Si tuviera yo que elegir —sintetizó bellamente— entre el don de escribir un poema, y el éxtasis de un poema no escrito, optaría por el éxtasis, es mejor poesía. Pero vosotros y todos mis vecinos estáis de acuerdo en que yo siempre elijo mal" (26). Efectivamente, no supo elegir, pero justo es reconocer que en esta búsqueda, si bien transitó por vías paralelas a la verdad, la rozó algunas veces con ingenio. Son sus expresiones omitidas, marginadas de la publicidad. Así por ejemplo, hay una admiración por la fortaleza, una insistente aprobación del coraje que contrasta con la proclividad al pacifismo del espíritu moderno, y con su propia vida demasiado muelle. La misma naturaleza proveíale evidencias: "El roble bajo la lluvia no es un sauce llorón" (27), "son cobardes los gorriones aun volando, mientras que los halcones conservan su orgullo agonizando" (28).

Nunca se perdonó el ritmo plácido que llevaba, tan ajeno al trajín de las marchas y al estilo audaz del guerrero: "...si yo hubiera sido perseguido entre mis compatriotas perseguidos, la desgracia hubiera sido más liviana para mí, y las noches me hubieran parecido menos tenebrosas. Heme aquí, allende los siete mares, viviendo bajo la sombra de la tranquilidad y de la pusilanimidad de la paz" (29); "...he despreciado mi alma... cuando le dieron a elegir entre lo difícil y lo fácil y ella eligió lo fácil" (30). Se entiende, entonces, que pidiera esta alternativa tajante: "Yo quiero morir de ansias antes que vivir cautivo del cansancio" (31).

Al margen de las contradicciones particulares, lo cierto es que esta exaltación de lo difícil y de lo conquistado por la lucha, la hace extensiva a un ámbito más amplio; y aquí sus palabras cobran sensible vigencia: "Compadeced a la nación hinchada de creencias y vacía de religión... compadeced a la nación que no alza su voz sino cuando marcha en un funeral, no se jacta sino en medio de sus ruinas, y no se rebela cuando tiene el cuello entre el hacha del verdugo y el patíbulo. Compadeced a la nación cuyo estadista es un zorro, cuyo filósofo un embauador sofista y cuyo arte es el de remendar e imitar. Compadeced a la nación en que los sabios son mudos cargados de años, y cuyos hombres fuertes están todavía en la cuna. Compadeced a la nación partida en pedazos y en la cual cada pedazo se considera a sí mismo una nación" (32). No descarta la guerra como medio correctivo, y en notoria contra-

(25) En E. Konsol, ob. cit., p. 35.

(26) K. Gibrán, *Arena y Espuma*, Ed. y Lib. Goncourt, Bs. As., 1975, pp. 25-26.

(27) Idem ant., p. 71.

(28) En E. Konsol, ob. cit., p. 18.

(29) Idem ant., p. 21.

(30) K. Gibrán, *Arena y Espuma*, ed. cit., p. 17.

(31) K. Gibrán, *Lágrima y Sonrisa*, ed. cit., p. 7.

(32) K. Gibrán, *El Jardín del Profeta*, ed. cit., pp. 22-23.

posición con la modalidad corriente, pone en boca de una madre esta protesta: "Por cierto que era una guerra justa. Mi hijo cayó en ella" (33).

En el fondo, es el horror por la mediocridad lo que lo empuja a sublevarse contra el temor; el temor y la duda, los grandes enemigos de las decisiones viriles. Esa mediocridad fue la misma que lo mantuvo alerta para crear y contemplar, pese a un medio sobrecargado de maquinismo como el de Estados Unidos en el que vivió largo tiempo. "Cuando mi copa está vacía —escribió— me resigno a su vacío, pero cuando está medio llena, me irrita su medianía" (34). Fruto de ese desencuentro ambiental y existencial son ciertos comentarios amargos no exentos de ironía: "Nosotros medimos el tiempo de acuerdo con el movimiento de incontables soles, y ellos miden el tiempo mediante pequeñas máquinas en pequeños bolsillos. Dime ahora, ¿cómo podríamos encontrarnos alguna vez en el mismo lugar y a la misma hora?" (35). "Esta falsa civilización —asentó en otra circunstancia— ha ajustado los hilos que aprisionan a nuestros espíritus hasta el límite de su resistencia" (36), "... ¡cuán estrecha es la visión que exalta la industriosisidad de la hormiga, sobreponiéndola en méritos al canto de la cigarra!" (37).

Se perfila así una crítica mayor, que trascendiendo el espacio norteamericano, apunta más hondo: al daño gravísimo infligido por la tecnología al ocio y la especulación, es decir al hombre interior, al verdadero rostro de lo humano. El resultado es un mundo sin sabiduría, pero hábil, sin plegaria pero con producciones, y en el que poco es lo que queda por subvertir. "En otro tiempo —se lamenta— los talentosos se sentían orgullosos de servir a los príncipes, ahora se disputan el honor de servir a la plebe" (38). Este mundo así encaminado puede tornar realidad uno de sus cuentos breves; aquel en que un rey "poderoso y sabio... temido y amado" se encontró un buen día con que su pueblo quería destronarlo, acusándolo de loco. En verdad, había ocurrido que el pueblo todo se había extraviado bebiendo un agua embrujada. Finalmente el rey decidió probar también él del extraño líquido y enloqueció; pero "todos se regocijaron... pues su rey había recobrado la razón" (39).

La nostalgia por su tierra, por su bosque de cedros y sus praderas, lo hizo enemigo de la vorágine. Pedía "una ermita situada en algún lugar de uno de esos valles del Líbano" (40), pero sus escritos nos muestran más un corazón aturdido por la vorágine que la calma del que tiene a la Soledad por compañía. "Nos arrastra la corriente de la civilización moderna... somos esclavos de nuestros apetitos... bebemos en

(33) K. Gibrán, *Arena y Espuma*, ed. cit., p. 60.

(34) *Idem ant.*, pp. 19-20.

(35) *Idem ant.*, p. 14.

(36) Carta a Mikhail Naimy, Boston, 1922. En *Autorretrato*, ed. cit., p. 61.

(37) K. Gibrán, *Arena y Espuma*, ed. cit., p. 52.

(38) *Idem ant.*, p. 65.

(39) K. Gibrán, *El Loco*, ed. cit., p. 28.

(40) Carta a Mikhail Naimy, Boston, 1922. *Autorretrato*, ed. cit., p. 61

la copa de la vida un líquido enturbiado con amargura, desesperación, temores y hastío" (41).

Algo buscaba Gibrán...

"Despertar al alba con un corazón alado y dar gracias por otro día para amar... retornar a vuestro hogar a la hora del atardecer con gratitud, y luego dormir con una plegaria por el ser amado en vuestro corazón y una canción de alabanza sobre vuestros labios" (42).

Algo buscaba Gibrán, superior a sus flaquezas, pero él mismo fue su obstáculo y tropiezo.

Quisimos ser justos en reconocerle aciertos, porque ellos constituyen el resquicio de luz que invade momentáneamente la sórdida oscuridad de sus trabajos. Sabido es que aun los errores suelen participar en algo de la verdad, pero son siempre los errores los que gozan de mayor recepción. Así sucede en este caso, la claridad pasa desapercibida entre las sombras, y éstas finalmente acaban ocupándolo todo.

3. CONTRA LA IGLESIA Y SUS MINISTROS

Los ataques de Gibrán a la Iglesia no son originales; repiten por un lado las clásicas acusaciones protestantes, y por otro los planteos marxistas. A ello parece sumársele un resentimiento personal que asoma en su correspondencia y en sus libros. Para él, la Iglesia Católica ha traicionado a Cristo, sus ministros reúnen todas las maldades humanas y éstas aumentan proporcionalmente con las jerarquías; aliada de los poderosos contra los pobres encubre con una falsa espiritualidad afanes lucrativos y sensuales. Tal, en breve síntesis, el contenido de sus opiniones; como se ve, nada nuevo, la misma inconsistencia e ignorancia, la misma audacia irreligiosa, el mismo odio de siempre. Pero hay más; Gibrán pretende que los sacerdotes —y la vida conventual— sean necesariamente indignos, inmisericordes y crueles; para ello no escatima agravios, ni mide las palabras, desde insana lujuria hasta vesanía, nada ofensivo queda sin adjudicarles (43). **No es el caso reconocer que en veinte siglos de Catolicismo existieron, lógicamente, malos ejemplos; pero es obvio que esto es consecuencia de la fragilidad de la naturaleza humana, y no condición o característica del Orden Sagrado.**

"Buscaba la dicha... como los demás hijos de Adán, pero nunca la hallé en sus caminos... ni el eco de sus pasos repercutía en derredor de sus templos" (44). Es que "no bajó Jesús del círculo de la luz para destruir los hogares y reconstruir con sus piedras conventos y monasterios. No conquistó la humanidad con su sublime parábola para hacer de sus hijos fuertes frailes y monjes... no vino Jesús a enseñar a los hombres

(41) K. Gibrán, *Ninfas del valle*, Ed. Creo, Bs. As., 1977, pp. 8-9.

(42) K. Gibrán, *El Profeta*, Ed. y Lib. Goncourt, Bs. As., 1972, pp. 21-22.

(43) Véanse, a modo de ejemplos: "El sacerdote ante el amor y la muerte". En *Lágrima y Sonrisa*, ed. cit., pp. 50-54; y "Khalil, el herético". En *Espíritus rebeldes*, ed. cit., pp. 71-148.

(44) K. Gibrán, *Lágrima y Sonrisa*, ed. cit., p. 18.

a construir iglesias suntuosas y catedrales gigantescas a la par de las humildes chozas y de las casas frías y sombrías" (45).

Nótese el clásico juego dialéctico, con el que se enfrenta, por un lado, a Cristo contra la Iglesia, y por el otro, a ésta contra los deheredados. Aparece además el sentimiento de culpabilidad con el que se busca amedrentar a los católicos, responsabilizándolos de los malestares sociales. Este panorama se completa afirmando que: "los sacerdotes no permitían a la gente sencilla e ignorante asomarse a los secretos de las enseñanzas de Jesús. Y si leían (los Evangelios) la Iglesia los excomulgaba" (46). Uno de sus personajes, "**Yuhanna el loco**" (47) relata las desventuras de que fue víctima por llevar a pastar animales en tierras de un monasterio. Se trata de un pastor pobrísimo que daña sin querer las vides del monasterio; en represalia, los sacerdotes —después de maldecirlo y humillarlo— le exigen abonar los destrozos interesadamente; ante las quejas de Yuhanna —y no obstante fundarlas en el espíritu evangélico— "los monjes se le abalanzaron como el león sobre su presa, le ataron los brazos y se lo llevaron a una pequeña celda, y antes de echar cerrojo a la puerta magullaron su cuerpo con golpes y puntapiés" (p. 66). Con la aparición de la madre y la entrega al prior de un collar de plata, Yuhanna sale "bajo fianza"; pero no se resigna, y el día que llega el Obispo al pueblo —"por un lado ropas de seda y vasos de oro, incensarios y costosas lámparas de plata y por otro lado los campesinos cubiertos de lastimosos harapos" (p. 70)— ese día, decíamos, "el loco", irrumpe con sus prédicas admonitorias incriminando a los monjes. El final es un juicio donde se parafrasea la pasión de Cristo pero más suavemente. Yuhanna va a la cárcel hasta que vuelve a quedar en libertad, esta vez por pedido de su padre quien explica todo diciendo que su hijo es un pobre demente.

Lo grave de esta absurda trama —cuyo contenido esencial aparece en casi todas las obras— es la caracterización de los religiosos, **caracterización que pretende tener el alcance de una ley universal, pues no se circunscribe a una ocasión excepcional, sino que se repite siempre como una regla inexorable:** "...os burláis de las enseñanzas de este libro (la Biblia) y usáis lo más sagrado para difundir el mal... adoráis los ídolos de vuestra codicia y ocultáis en vuestros negros hábitos la negrura mayor de vuestras acciones... movéis los labios recitando plegarias, mientras vuestros corazones son duros como la roca... os inclináis humildemente ante los altares, pero en vuestras almas os rebeláis contra Dios... vivís aquí en la ociosidad y en la molicie gozando del fruto de la tierra y de las uvas de la viña. Nunca visitáis a los enfermos ni a los presos, jamás ofrecéis alimento a quien tiene hambre, ni dáis refugio al forastero, ni consoláis a los que sufren... No os contentáis con lo que tenéis

(45) Idem ant., pp. 47-48.

(46) Idem ant., p. 57.

(47) Idem ant., pp. 55-78.

y habéis robado a nuestros antepasados, extendéis las manos como la serpiente venenosa extiende la cabeza para robar a la viuda el trabajo de sus manos, y al campesino sus ahorros para la ancianidad" (pp. 63-65).

Parecido argumento desarrolla en "**Khalil, el herético**", parte cuarta de "**Espíritus rebeldes**" (48), el libro que le valió la excomunión, pues resulta una clara referencia a su propia heterodoxia e impiedad. Los hechos —aunque nunca se precisa el lugar y la fecha, pues lo que se busca son generalizaciones de aplicación universal— se suceden en el norte del Líbano "cuando el Shaikh Abbas era el príncipe entre sus súbditos".

Khalil es un joven monje que por oponerse a las atrocidades de sus pares fue arrojado del monasterio en una terrible noche de tormenta, previos castigos corporales, prisiones y burlas. Casi muerto es socorrido por "una mujer cuyo nombre era Rahel, y su hijo Maryam". Temerosas al principio al verlo con hábito sacerdotal, terminan por reanimarlo y oírle narrar sus desdichas: "...fui echado porque no pude cavar mi propia fosa con mis manos, porque mi corazón estaba enfermo por la existencia de mentiras y fraudes, porque mi espíritu rehusaba vivir cómodamente por encima de los pobres y desventurados... porque mi cuerpo ya no hallaba descanso en los espaciosos cuartos contruidos por aquellos que moraban en establos, porque mi estómago ya no pudo aceptar el pan labrado por las lágrimas de la viuda y el huérfano, porque mi lengua cesó de moverse para orar oraciones que el superior vendía a cambio del dinero del humilde y creyente" (p. 85).

La historia no acaba así nomás; el párroco del lugar solicita al Sheikh Abbas que termine para siempre con Khalil y sus peligrosas enseñanzas; éste accede gustoso y lo toman prisionero. Luego de parodiar otra vez la pasión de Cristo, el condenado lanza una furiosa increpación a las autoridades civiles y eclesiales y un pedido al pueblo para que sea su único juez, "pues la voluntad del pueblo es la voluntad de Dios" (p. 118). El pueblo lógicamente lo aclama como un líder y desea nombrarlo gobernador, cosa que él humildemente declina, aunque no obstante hará de magister y "alma mater". Todo finaliza de lo mejor: el Sheikh Abbas se mata, los frailes son abandonados, "y la tierra se convirtió en tierra de aquel que la trabaja, y los viñedos en parcelas del que los cultiva"; mientras "el herético" iniciaba su inevitable romance con Maryam... Sólo falta agregar como en la sátira: cualquier semejanza con el marxismo-leninismo es pura casualidad.

Pero este cuento ofrece todo un programa disociador, una nueva religión desacralizante y antropocéntrica, una deificación de la libertad y una propuesta anárquica de ruptura con todo lo que signifique autoridad. Veamos:

(48) Esta obra ya fue citada (nota 15). Las frases entrecomilladas que siguen están extractadas de ella, indicándose entre paréntesis el número de las páginas.

¿Qué es un sacerdote?:

“Un hombre que destierra de su persona toda voluntad y deseo y pensamiento y todo lo que tiene que ver con su persona... un instrumento ciego y un ser privado de inteligencia” (p. 84). El es un traidor a quien los seguidores de Cristo le otorgaron el Libro Sagrado al que convirtió en una red para atrapar aquello que les pertenece, un hipócrita a quien **los fieles invistieron con el Santo Crucifijo**, un opresor... un lobo rapaz... un aficionado a la gula que venera la mesa bien servida más que el altar... extrae la sangre de sus congregantes del mismo modo que la arena del desierto succiona las gotas de la lluvia. Es un avaro que resguarda sus bienes al mismo tiempo que acumula riquezas. Es un embustero... un ladrón duro de corazón que roba las posesiones de la viuda y su porción al huérfano. Es una criatura extraña de la creación con pico de buitre y garras de pantera, y colmillos de hiena y tacto de víbora, etc., etc. (pp. 124 y sig.).

¿Cuál es el remedio?:

“La verdadera luz es aquella que se irradia desde el hombre... la verdad es un sentimiento escondido que nos enseña a regocijarnos en nuestros días y desear que todo hombre se regocije... (p. 88). Carentes de todo valor son las enseñanzas y creencias que hacen al hombre desgraciado durante su existencia... pues es un deber que el hombre sea feliz... El que no ve el reino del cielo en este mundo no lo verá tampoco en el otro... **Esta es la verdad según yo la aprendí cuando leía las enseñanzas de Jesús el Nazareno**” (p. 89)... “Una palabra de consuelo en el oído del débil y del criminal y de la prostituta, vale más que los rezos recitados en el templo... Venid, hermanos, y **alabemos a Dios según los dictados de nuestro espíritu y no según la voluntad de los sacerdotes**, pues Dios no quiere la adoración de los ignorantes que solamente imitan a otros... Escuchad, hermanos, la voz en vuestros corazones, y haced la voluntad del espíritu que yace en lo profundo de vosotros...” (p. 104).

¿Qué debe saber el hombre para liberarse del error?:

“Desde los días más lejanos hasta nuestros días, **la sociedad privilegiada se ha aliado con el clero y los jefes de la religión contra el cuerpo de la sociedad**. El hijo del privilegiado construye su mansión con el cuerpo de los pobres y de los no privilegiados, y el sacerdote eleva su santuario sobre las tumbas de los fieles y los humildes” (p. 106). “No habrá remedio si no es por el abolimiento de la ignorancia del mundo, **cuando la mente de cada hombre se vuelva un soberano y el corazón de cada mujer una sacerdotisa**” (p. 106).

Finalmente, se invoca a la libertad como una diosa infalible: "¡Desde la profundidad de estos abismos te llamamos, oh Libertad! Prestad atención a nuestra súplica... Ten misericordia de nosotros. Ante vuestro solemne trono nos detenemos... Presta oídos, ¡oh Libertad, y escúchanos!... ¡Ten piedad, oh Libertad y libéranos... escúchanos oh, Libertad...! ¡Oh, Hija de Atenas, sálvanos, oh Hermana de Roma, libéranos, oh, Compañera de Moisés, socórrenos, oh, Amada de Mahoma, enséñanos, oh, Esposa de Jesús...!" (pp. 138-143) (49).

Hemos prolongado las citas para que se advierta hasta dónde llegan las tesis gibranistas. No basta el romanticismo para explicarlas. Todo el Marxismo y el Modernismo se hacen presentes con su carga destructiva. No hay arte, ni retórica que justifique esta insidiosa campaña contra la Iglesia de Cristo, contra dos mil años de Santidad y Sabiduría. No hay amparo en la ficción o la poesía que pueda suavizar las ofensas, porque Gibrán narra los hechos personalmente, y su correspondencia privada coincide con los pensamientos de sus libros. Tampoco basta con reconocer que efectivamente pudo haber excesos o immoralidades, porque no se especifica ni se aclara, se generaliza; no hay excepciones; se sobreentiende que las cosas son así y no pueden ser de otro modo. Por otra parte, las exageradas descripciones de maldades le quitan toda credibilidad histórica a los sucesos, transcurran éstos en el Líbano o en cualquier sitio, en el siglo XIX, XIII o el XX. No creemos que fuera su preocupación dominante dotar de veridicidad a los hechos, sino lograr la adhesión personal del lector a sus principios. La trama es casi siempre un recurso, una excusa para desarrollar toda una declaración de principios revolucionarios. "Ellos siempre interrogan a los católicos —decía Peguy— y les exigen que den razones y rindan cuentas; cuando lo único que hace falta es ver cuáles son sus razones" (50).

Podría pensarse que esta actitud contra la Iglesia se limita a los textos citados como ejemplos, pero no es así. Aparece como una constante en sus más conocidas obras; en los aforismos de **"Arena y Espuma"**, en **"Ambición"** y **"El otro lenguaje"** —cuentos breves incluidos en **"El loco"**—, en las consideraciones de **"El Profeta"**, en **"El resplandeciente destello"**, **"El rey"** y **"Los sapos"** —episodios de **"El Vagabundo"**—, en **"Ninfas del Valle"**, en **"Jesús, el hijo del hombre"**, y sobre todo en **"Alas rotas"**, donde se nota ese resentimiento personal del que hablábamos antes, contra un obispo que, al parecer, habría frustrado una de sus tantas relaciones amorosas. Aquí, pese a que se ataca a un personaje concreto, es evidente que los "pecados" de éste son mostrados como inherentes a su condición obispal, a la par que se denigra —ya genéricamente— al sacramento del Orden Sagrado. "El obispo cristiano —llega a afirmar— se convierte en serpiente de mar que con sus numerosas garras se apo-

(49) Tal vez sea oportuno aclarar que en la correspondencia de Gibrán encontramos referencias elogiosas a Rousseau, Voltaire y el espíritu de la Revolución Francesa. (Véase *Autorretrato*, ed. cit., p. 13).

(50) Cit. por C. A. Sacheri, *La Iglesia Clandestina*, Ed. del Cruzamante, Bs. As., 3ª ed., 1970, p. 38.

dera de su víctima y le succiona con sus bocas su sangre" (51). Esto se comenta solo.

Contradictoriamente, quien así pensaba y escribía, le aseguraba a Mary Hesquell "gozar de la vida de convento en la cual se desenvuelve tranquilamente, aduciendo que cuantos más años tiene más siente inclinación a entrar en una de esas casas de Dios" (52). Sus biógrafos, además, afirman que compró el convento de Mar Sarquis, perteneciente a los frailes carmelinos en su aldea de Bcharmi, porque quería vivir en él. . . (53). La hipocresía de un ciego, o el resquicio de luz, que otra vez se ha hecho presente.

4. CONTRA EL MATRIMONIO Y LOS HIJOS

El punto de partida es la propia ineptitud para asumir los deberes de padre y esposo. Todo un rechazo por lo marital, que se traduce por un lado, en la negación de lo sacramental en que se funda y sustenta, y por otro, en la desfiguración de la misión paterna y el amor hacia los hijos.

Alguna vez escribió que "no hay lucha entre el alma y el cuerpo, salvo en la mente de aquellos cuyas almas están dormidas y cuyos cuerpos están desafinados" (54). Y tal vez hallemos aquí la clave para entenderlo, porque lo que se da principalmente es un espiritualismo desencarnado, un angelismo a la manera platónica que considera al cuerpo cárcel y prisión del alma; verdadero desfasaje de un cuerpo desafinado y un alma dormida. Lejos de la sabiduría perenne, no comprendió aquello que tan bien iluminó Santo Tomás: que el alma es la forma del cuerpo, pero el cuerpo individualiza al alma, le viabiliza su expresión, pues si bien el alma es subsistente, no es una substancia completa (55).

De esta ruptura de la unidad humana, brotará un falso espiritualismo — abstracto y vacío — tan negativo como el materialismo y, en definitiva, analogable a él. Espiritualidad desdibujada que niega al amor su concreción carnal, su prolongación en el hijo. Entonces, la **castidad ya no es una virtud reservada a pocos, sino "una necesidad para el progreso"**: "cuando se produce la relación sexual — sostiene — se pierde la libertad"; la continencia en cambio es "la semilla de la cual brota el progreso, porque el hombre cuando no puede realizarse sexualmente. . . desata su esfuerzo y su creatividad y mira hacia otros horizontes que no son la producción de los hijos, cubriendo el clamor del sexo con otras perspectivas y actividades" (56).

Ya no el hijo como aliento y empuje para conquistar lo mejor, ni si-

(51) K. Gibrán, *Alas Rotas*, Ed. y Lib. Goncourt, Bs. As., 1976, p. 50.

(52) Cit. por E. Konsol, ob. cit., p. 72.

(53) Idem ant., p. 57.

(54) K. Gibrán, *Arena y Espuma*, ed. cit., p. 30.

(55) Apuntamos aquí que K. Gibrán creía en la reencarnación, y en su cuento "El polvo de las edades y el fuego eterno", incluido en *Ninfas del valle*, trata específicamente el tema.

(56) Carta a M. Hesquell. En E. Konsol, ob. cit., p. 72.

quiera como objeto de una herencia en bienes culturales o éticos. No, los hijos como obstáculos y estorbos, como trabas para la civilización y el desarrollo, y aun como responsables de la desigualdad social. "La solución del problema (de la pobreza) —explicábale seriamente a Mary Hesquell— es la solución del problema de la concepción, es decir que **se debe regir la concepción**. Los ricos son ricos porque pueden conducir el trabajo pagando sueldos menores, ya que hay abundancia de obreros. Si las mujeres de los obreros limitasen el advenimiento de los hijos, los patrones se verían obligados a abonar sueldos mayores y los obreros levantarían su nivel de vida. Los ricos han resuelto el problema de un modo simple: el de tener pocos hijos; si los pobres hicieran lo mismo hubieran cooperado en la solución de sus otros problemas... Si yo fuera pobre y sabiendo que ejerciendo el acto sexual no podré impedir el embarazo de mi esposa, dejaría de ejercerlo. Si todos los pobres hicieran lo mismo, se resolvería la cuestión" (57).

Delirio y utopía; insensatez y egoísmo, no cabe otro comentario. Hasta alguien como Miguel Hernández —tan errado en sus opiniones públicas— pudo transformar la indigencia en alegre pobreza, justamente por el hijo naciente; innegable prueba de la insuficiencia marxista para cubrir la natural apetencia de Gracia que hay en el hombre:

"El hará que esta vida no caiga derribada

 que de nuestras dos bocas hará una sola espada
 y dos brazos eternos de nuestros cuatro brazos.
 No te quiero en ti sola: te quiero en tu ascendencia
 y en cuanto de tu vientre descenderá mañana.

 Con el amor a cuestras, dormidos y despiertos,
 seguiremos besándonos en el hijo profundo..." (58).

Pero Gibrán no vio esta dicha, como no vio el Misterio de la Encarnación detrás del "Sí" de María, modelo y meta de toda paternidad humana. Por eso pudo decir que: "una mujer radiante de vida casada con un hombre como ella, en la cima de su eficacia, no es la misma después de cinco años; es una mujer marchita y deslucida, no en su físico sino como ser, como una vida; es una mujer disminuida como vida, no obstante haber tenido hijos" (59). Es claro, que si Dios no es Padre (60), ni las bodas terrenas son símbolo viviente de la Boda entre el Señor y la Esposa, el matrimonio termina desvirtuado, considerado necesariamente como decaimiento del amor.

Lo extramarital aparece entonces como salvaguarda del amor, o a lo

(57) Idem ant., pp. 99-100.

(58) Miguel Hernández: "Hijo de la luz y la sombra", III. En Antología, Ed. Losada, Bs. As., 1972, p. 136.

(59) Carta a M. Hesquell. En E. Konsol, ob. cit., p. 98.

(60) Gibrán niega expresamente la idea de Dios Padre. Por ej. en *El Profeta*, pp. 78-80, y en *El Loco*, p. 10.

sumo, se recomienda un matrimonio desintegrado, donde la unión no es substancial sino accidental: "Dejad que haya espacios en vuestra compacta unidad... dejad más bien que haya un mar meciéndose entre las costas de vuestras almas... no bebáis de una sola copa... no comáis de la misma tajada... conservad cada uno vuestra soledad... estad juntos, pero no demasiado juntos..." (61). Todo lo contrario del precepto evangélico que pide a los esposos ser "una sola carne". Unión tan sólida y permanente cuya sola separación causaría un dolor sin igual, como el del Cid ante Jimena en vísperas del destierro: "No visteis llanto más amargo que aquél; así se separaban uno del otro, como la uña de la carne..." (62).

Otra es la posición de Gibrán. "Alas rotas" — uno de sus libros más densos — parece resumirlo. Es la historia de los sufrimientos de una mujer, Salma Karamé, casada con un hombre ruin por culpa de su padre y del tío del esposo que es un obispo. Aunque la narración se basa, al parecer, en personajes reales, éstos, en definitiva, son sólo puntos de referencia para consideraciones genéricas, y **él mismo se preocupa por aclarar que los personajes son representativos y simbolizantes de una situación standarizada**: la inutilidad del Gran Sacramento, el sometimiento de la mujer en la vida matrimonial, la culpabilidad de los padres (63) y esposos, la justificación de la infidelidad y, obviamente, las depravaciones de los obispos.

"El matrimonio... es un comercio que mueve a la risa y al llanto al mismo tiempo... las mujeres cuando se las traslada de una casa a la otra como simple mercancía pierden su alegría, y como los viejos muebles, su destino termina en los rincones oscuros de las casas en un lento deterioro" (64). El obispo, alza "su mano criminal" y une "con las cadenas de la religión y de los salmos un cuerpo puro a un cadáver putreficado" (p. 20). La prole, no es sino consecuencia del "egoísmo (que) en la mayoría de los hombres, les hace creer su permanencia en la vida en los cuerpos de los hijos, por eso necesitan la procreación para permanecer inmortales sobre la tierra" (p. 112) (65).

"**Warde Al-Hani**", el primero de los cuatro cuentos de "**Espíritus rebeldes**" (66), repite prácticamente el mismo esquema y similares consideraciones: El matrimonio convierte a la mujer en "la compañía de un lecho masculino" en virtud de una tradición y costumbre, "más que (en) una esposa ante el Cielo unida a él por la sagrada ley de amor y del espíritu" (p. 22). Otro tanto se afirma en "**El lecho nupcial**", tercera parte del mismo libro, con el agravante que aquí se justifica el crimen y el suicidio como solución a la esclavitud matrimonial.

(61) K. Gibrán, *El Profeta*, ed. cit., p. 23.

(62) *Poema del Cid*, Col. Austral, Espasa Calpe Arg., Bs. As.-México, 6ª ed., 1943, p. 43.

(63) Este tema aparece también en *Marta; Ninfas del valle*, ed. cit., pp. 7-19; y *Las sonámbulas*, *El Loco*, ed. cit., p. 15.

(64) K. Gibrán, *Alas rotas*, ed. cit., p. 7.

(65) Véase también: *El Vagabundo*, Crece Ed., Bs. As., 1977, p. 28.

(66) K. Gibrán, *Espíritus rebeldes*, ed. cit., pp. 9-34.

En este contexto desolador, resulta coherente que una madre pueda decirle a su hija: "... ¡Tú, por quien mi juventud fue destruida, que has construido tu vida sobre las ruinas de la mía!, ¡cómo te mataría si pudiera!" (67), o que se enseñe: "Algunos de nuestros hijos son nuestras justificaciones y algunos no son más que nuestros remordimientos" (68). "Vuestros hijos no son vuestros hijos — dice la más conocida de todas sus páginas — ... vienen a través de vosotros, pero no desde vosotros ... no os pertenecen ... podéis hospedar sus cuerpos pero no sus almas ... podéis esforzaros en ser como ellos, pero no intentéis hacerlos como vosotros" (69). Esta actitud, recuerda a Jaime Callifer — aquel personaje de Graham Greene en "La casilla de las macetas" — que mientras vivió en la Nada, vacío de Dios y de sí mismo, se negó a la descendencia porque "para tener un hijo se necesita esperanza". Esta es la terrible ausencia en Gibrán, esa confianza en el Reino de los Cielos, por la que cobra sentido el ser y el prolongarse hasta el reencuentro definitivo en la Eternidad. Pero si no hay Esperanza sólo queda un naturalismo que ahoga al hombre, y lo divino que en él habita.

5. LA JUSTIFICACION DEL MAL

Una de las enfermedades que padece el espíritu moderno es el relativismo, viejo a inextinguible mal que rechaza las definiciones para optar por lo fluctuante y huidizo; el devenir y el cambio. El que así opta, no conoce la certeza, ni los valores inmóviles; no tiene por tanto deberes y exigencias que sean para siempre. Las cosas dependen del punto de vista. Todo se explica y justifica, se asemeja y nivela. Lógicamente se está a un paso del nihilismo, porque el relativista no puede encontrar trabas en afirmar que "todo lo que existe merece perecer". Lo grave es que al suprimir la identidad de las cosas, el mal y la virtud, lo bello y lo feo pueden serlo indistintamente, y entonces, el crimen no es responsabilidad del criminal, ni el adulterio de la adúltera, ni el robo del ladrón; se diluyen en una co-responsabilidad difusa donde todos suelen ser culpables — el medio social, las circunstancias, las autoridades —, todos menos los autores. Esto lo afirma Gibrán hasta las últimas consecuencias.

"No somos ni sabios ni necios, somos hojas secas del árbol de la vida, y la vida misma está más allá de la sabiduría y seguramente más allá de la necedad" (70). "A nada llames feo..." (71), "...el santo y el pecador son hermanos gemelos" (72), "el malhechor no puede dañar sin la oculta voluntad de todos vosotros" (73); "la víctima del asesinato

(67) K. Gibrán, *El Loco*, ed. cit., p. 15.

(68) K. Gibrán, *Arena y Espuma*, ed. cit., p. 70.

(69) K. Gibrán, *El Profeta*, ed. cit., p. 25. El P. Carlos Buena, en su trabajo: "Modernos ataques contra la familia" (MIKAEL Nº 15, pp. 31-64), incluye con razón estos conceptos entre las ideas subversivas que agreden la unidad familiar.

(70) K. Gibrán, *El Jardín del Profeta*, ed. cit., p. 20.

(71) *Idem* ant., p. 35.

(72) *Idem* ant., p. 57.

(73) K. Gibrán, *El Profeta*, ed. cit., p. 48.

no es irresponsable de su propio asesinato, y el robado no está libre de culpa por ser robado, el justo no es inocente por los actos del malvado, y el sin mancha no está limpio por las acciones del reo. Más aún: el culpable es a menudo la víctima del ofendido" (74). "No digáis: he encontrado la verdad, sino más bien: he encontrado una verdad" (75).

Nunca se comprenderá el por qué de ese horror por las distinciones y por la justiciera sencillez de llamar a cada uno por su nombre. Se menosprecia al justo igualándolo con el malvado, se exalta a éste, nivelándolo con el justo: "Cuando llegues al corazón de la vida te darás cuenta que no eres ni superior a los criminales ni inferior a los profetas" (76). "Decidme ahora: ¿quién de vosotros es culpable y quién no lo es?" (77), "...solamente lo inútil es pecado" (78).

Fuera de estos conceptos breves pero significativos, hay elaboraciones más extensas. El ya citado "**Warde Al-Hani**" es una redonda justificación de la infidelidad. La protagonista —cuyo nombre da título al relato— hace abandono del hogar para escaparse con su amante, pues éste es "el hombre que el Cielo le ha ordenado amar" (p. 20) por encima "del dogma y de la ley". De este modo, el adulterio es santificado. "La gente te dirá —argumenta la mujer— que (he sido) traidora e infiel... una desvergonzada, una prostituta que osó violar la sacra corona matrimonial" (p. 21), pero "desconocen absolutamente la ley sagrada de Dios para con sus criaturas", pues "no he obrado sino por voluntad del espíritu... he seguido el llamado del corazón y el eco de las melodías celestiales" (p. 29). En la segunda parte de la misma obra —"El grito de las tumbas"— se defiende simultáneamente a un asesino, una adúltera y un ladrón. "Tres criaturas humanas... cometieron faltas de acuerdo con las costumbres de los hombres, y la ley con su ceguera estiró una mano y los destruyó. Tres criaturas a quienes la ignorancia convirtió en malhechores porque fueron débiles, y la ley destruyó porque fue más fuerte" (p. 42). Curiosamente, después de una larga apología de la inhabilitación de los hombres para matar a sus iguales, se aplaude a una mujer que asesina y se mata "por amor". Es en "**El lecho nupcial**", el cuento siguiente. Aquí la irracionalidad de Gibrán se supera a sí misma volviéndose irritativa: en una noche de bodas, la novia decide escaparse con su ex-amante dejando a su marido y familiares; mas como el amante la insta a recapacitar —"vuelve mujer, junto a tu esposo y séle fiel" (p. 62) — la novia decide matarlo con una daga que utiliza segundos después para autoeliminarse. ¿Y qué nombre recibe esto?... ¿homicidio, adulterio, infidelidad, suicidio...? Nada de eso, son "mártires del amor" (p. 69) que buscaban su "lecho nupcial".

En "**Lágrima y Sonrisa**" vuelve a disculpar al homicida en un episo-

(74) Idem ant., p. 49.

(75) Idem ant., p. 64.

(76) Cit. por E. Konsol, ob. cit., p. 35.

(77) K. Gibrán, *Arena y Espuma*, ed. cit., p. 41.

(78) K. Gibrán, *El Profeta*, ed. cit., p. 68.

dio que titula justamente "**El criminal**". Sus delitos no serían culpa suya sino "del rico (que) cuando fui a pedirle trabajo me despidió... debido a mis andrajos. En la escuela no me admitieron porque tenía las manos vacías. Quise emplearme hasta por el pan de mi día y fui rechazado a causa de mi desdicha... y cuando debilitado por el hambre pedí limosna a tus adoradores (le está hablando a Dios) me dijeron: eres fuerte y la caridad no se practica con los hijos de la indolencia y de la holgazanería" (p. 27).

Los ricos, los educadores, los empleadores y los sacerdotes, todos ellos son culpables, pero el criminal no; ¡invulnerable lógica! También la prostitución es justificada. Tal la intención de "**Ninfas del valle**", donde a una joven —Marta— que sucumbe a la tentación y cae en el pecado se la muestra como "víctima de la opresión" de los poderosos y la falta de caridad de los sacerdotes (79).

6. CRISTO NO ES DIOS

La atracción que sentía Gibrán por la figura de Cristo no nacía de la Fe sino de la admiración. Admiraba sus rasgos humanos, porque no vio en El sino a un hombre. Acertó en algunas descripciones, pero negó lo esencial; reconoció alguna de sus grandezas pero lo niveló con Mahoma y los dioses paganos en un imperdonable sincretismo.

"El... ha quitado el cetro de la fuerza a Júpiter y se lo entregó al pastor humilde... de Minerva tomó... la sabiduría y púsola en boca del pobre pescador... arrancó la alegría de Apolo y la entregó al triste de corazón, al sentado en los umbrales de los ricos pidiendo caridad. Despojó a Venus de su divina beldad y la infundió en el alma de la mujer caída... Bajó a Baal de su poder y su soberbia y en su lugar colocó al labrador que siembra, con el sudor de su frente, sus semillas" (80).

Jesús no pasa de ser en sus libros, un personaje más, y como ellos actúa. Es panteísta y terreno, clasista y sociólogo; un buen relativista capaz de enseñarle a sus apóstoles: "En verdad, ningún crimen es cometido por un hombre o una mujer. Todos los crímenes son cometidos por todos" (81). Visión plebeya y sacrílega que hace de Dios Hijo una proyección deforme de las necesidades humanas; visión inevitable de un apóstata y un hereje. Pero hay algo más; porque solía afirmar en sus cartas que veía a Jesús y conversaba con El. No cometeremos la audacia de negarlo o ratificarlo, pero contrariamente sorprende encontrar en sus papeles privados alusiones concretas a la inspiración diabólica, "revelaciones de las musas diabólicas", las llama (82); "soy como una pequeña barca —se definía— navegando entre un océano infinitamente profundo y un cielo ilimitadamente azul... Y entré todo esto hay algo

(79) K. Gibrán, *Ninfas del valle*, ed. cit., p. 16.

(80) K. Gibrán, *Lágrima y Sonrisa*, ed. cit., p. 41.

(81) K. Gibrán, *Jesús, el hijo del hombre*, Ed. y Lib. Goncourt, Bs. As., 1973, p. 45.

(82) Carta a Salem Sarkis, Nueva York, 6-10-1912. En *Autorretrato*, ed. cit., p. 32.

que la gente llama desesperanza, y que yo llamo Infierno" (83). Es probable que estas frases no pasen de ser comunes alusiones fantásticas a las que era tan proclive, pero apuntamos el hecho como un interrogante. Hay también en sus libros un constante parafraseo de situaciones evangélicas pero alteradas substancialmente en su sentido. Tal el caso de "El Loco", una de cuyas historias —"Crucificado"— presenta un caso sin rostro ni nombre de alguien que clavado en una cruz dice con evidente intención rectificadora: "Recordad sólo que he sonreído. No expío culpas, ni me sacrifico, ni deseo gloria, y no tengo nada que perdonar" (84). Es difícil no ver en esto una réplica secularizada del drama del Calvario.

Si Cristo no es Dios sino "un hombre como tú y yo" (85), no debe sorprendernos su comportamiento social cuando regrese: "Hace mucho tiempo —comenta— vivía un hombre que fue crucificado por ser demasiado amante y demasiado amado. Y curioso es decirlo, lo encontré tres veces ayer: la primera, él estaba pidiendo a un policía que no llevarse presa a una ramera; la segunda, él estaba bebiendo con un forajido; y la tercera, él se estaba dando de puñetazos con un agente de negocios en el interior de una iglesia" (86).

No debe sorprendernos, tampoco, que este Jesús humano se lleve mal con la Iglesia Católica y su afán de divinizarlo: "Una vez cada cien años, Jesús de Nazareth se encuentra con Jesús, el Cristiano. Y hablan largamente, y cada vez Jesús de Nazareth se despide diciéndole a Jesús el Cristiano: 'amigo mío, temo que nunca, nunca, nos entenderemos' " (87).

El Papa Juan Pablo II en su discurso de apertura de la Conferencia de Puebla, advirtió y reprobó con lúcida energía todas estas tendencias desvirtuadoras de Cristo y de su Iglesia: "se silencia la divinidad de Cristo o se incurre de hecho en formas de interpretación reñidas con la Fe . . . Cristo sería solamente un profeta . . . Cristo como el subversivo de Nazareth no se compagina con la catequesis de la Iglesia . . . se genera en algunos casos una actitud de desconfianza hacia la Iglesia 'institucional' u 'oficial' calificada como alienante . . ." (88). Pese a la terminante claridad del Pontífice esta oposición dialéctica —que tan frontalmente plantea Gibrán— no deja de tener sus adeptos.

Finalmente, la mayor elaboración sobre el tema la encontramos en su libro: **"Jesús el Hijo del hombre"**. Se trata de una serie de relatos de personajes reales o imaginarios que testimonian sus contactos con el Señor. Algunas semblanzas tienen auténtica belleza y un acertado logro

(83) Carta a Jamil Malouf, 1908. En *Autorretrato*, ed. cit., p. 14.

(84) K. Gibrán, *El Loco*, ed. cit., p. 57.

(85) K. Gibrán, *Arena y Espuma*, ed. cit., p. 78.

(86) *Idem ant.*, p. 42.

(87) *Idem ant.*, p. 73.

(88) En "La Nación", 29-1-79, pp. 2 y 3.

psicológico. Sorprende momentaneamente la delicada penetración en la mentalidad de la época, sus usos y costumbres; pero el Jesús que habla y enseña no es Dios, ni Rey, ni Mesías, ni el Redentor. Sólo un hombre que dice cosas como éstas: "mi reino estará donde dos o tres de vosotros os encontréis en la admiración hacia el encanto de la vida (p. 16)... gobernaréis conmigo... vuestras manos no sostendrán espada ni cetro (p. 14)... ojalá pudiera encaminar mis pasos hacia un mundo más grande, residencia de más grandes hombres (p. 15)... Bienaventurados los que no están sujetos a posesiones porque ellos serán libres" (p. 43).

No hubo encarnación, ni misterios gozosos; tampoco milagros ni su Cuerpo hecho Pan, y Vid su Sangre. En ocasiones Cristo se muestra sensual y hedonista, sus palabras son contrapuestas a las de San Pablo, y Pedro asegura haberle oído decir — con el estilo propio de un gurú o un teósofo —: "vuestro prójimo es vuestro ego que vive detrás de un muro. Con el conocimiento todos los muros caerán; ¿quién sabe si vuestro prójimo no es sino vuestro más perfecto ego usando otro cuerpo?" (p. 142).

Este libro ha recibido importantes aclamaciones; no faltan catequistas que lo utilizan como guía o complemento; se sabe de retiros espirituales orientados con sus capítulos y aun de parroquias que han leído trozos públicamente. **Lo verdaderamente grave no es que niegue la divinidad de Cristo, sino que se pretenda que con esta visión humanizante, se adelantó a la actual postura de la Iglesia. Así lo manifiesta expresamente Jorge Sarhan —traductor y prologuista de la obra en las ediciones Goncourt— cuando dice: "Gibrán quiso poner a Jesús al nivel del hombre y mostrar todo lo humano que había en él. ¿Y no es esto mismo lo que la Iglesia en particular, y el cristianismo en general tratan de hacer actualmente en la práctica? ¿No se puede considerar a Gibrán como precursor en este aspecto?"** (p. 10). Lo cierto —habrá que repetirlo — es que Cristo es Dios, que la iglesia por El fundada es la única verdadera, y que Gibrán lejos de ser un precursor, no hace más que insistir con viejas y condenadas herejías. Su odio a la catolicidad cierra las páginas del libro con insondable negrura de corazón y de mente:

"Muchos han sido entronizados en tu nombre
y mitrados con tu poder;
y han convertido tu áurea visita
en coronas para sus testas y cetros para sus manos.
.....
Su risa y su himno
su sacramento y su rosario son
para sus encarcelados egos" (pp. 193-194).

PALABRAS FINALES

Estamos lejos de agotar con lo dicho el pensamiento de K. Gibrán. Cuanto más se lo abarca, más contradicciones se descubren, matices en-

contrados, negaciones, sinuosos laberintos; y sin embargo, algo permanece fijo y hace de sus obras una amenaza para el alma.

"En Siria me llaman hereje y la inteligencia de Egipto me vitupera diciendo: es el enemigo de las leyes justas, de los lazos familiares, y de las antiguas tradiciones. Esos escritores dicen la verdad" (89). No hemos exagerado entonces al respecto.

"Quiero de la gente al trabajador porque nos alimenta excluyéndose" (90), "en sus músculos está la Razón" (91). "Siempre os han dicho que el trabajo es una maldición... escrita sobre vuestra frente. Entonces os respondo que nada sino el sudor de vuestra frente lavará lo que está escrito" (92). ¿Cómo no ver en esto el mito marxista del "homo faber" contra la sentencia del Génesis? "Aquel que define su conducta por la ética aprisiona en una jaula a su pájaro cantor" (93); "el placer es una canción de la libertad... es el enjaulado que cobra alas" (94). He aquí el programa del hombre hedonista.

"No hay ni religión ni ciencia más allá de la belleza" (95), "vuestra vida diaria es vuestro templo y vuestro templo vuestra religión" (96). Se delinea así el nuevo culto del individualismo y la autonomía, el libre examen llevado hasta el fin.

Las obras de Gibrán resultan un amargo trago; quienes lo beban conocerán el gusto del mundo con su red de imposturas y claudicaciones. Pero el sabor del mundo suele agradar a muchos, y muchos son entonces los que terminan ebrios. En su vaso ha caído —solitaria— una gota de eternidad; y ella ilumina de vez en vez el fondo, insistentemente, como para indicarnos que aun las almas caídas tienen tendida expectante, firme, la mano misericordiosa de Dios.

RAIMUNDO SERRA

(89) Carta a Nakhli Gibrán, Boston, 15-3-1908. En *Autorretrato*, ed. cit., p. 21.

(90) Cit. en E. Konsol, ob. cit., p. 40.

(91) Idem ant., p. 36.

(92) K. Gibrán, *El Profeta*, ed. cit., p. 33.

(93) Idem ant., p. 90.

(94) Idem ant., p. 81.

(95) K. Gibrán, *Arena y Espuma*, ed. cit., p. 55.

(96) K. Gibrán, *El Profeta*, ed. cit., p. 90.

SAN AGUSTIN Y LOS SALMOS

Las *Enarraciones in Psalmos* son quizá la obra agustiniana de naturaleza más compleja y, a la vez, junto con los *tractatus* sobre el cuarto evangelio, la de más segura autenticidad, la que revela como pocas el universo espiritual del gran Doctor de Occidente y las constantes de su enseñanza.

Se trata de una obra eminentemente pastoral. El alma de Agustín predicador vuelca allí sus múltiples riquezas en favor del pueblo cristiano. Su conocimiento sapiencial del misterio de Cristo, Verbo encarnado y redentor; su aguda percepción religiosa del drama de la humanidad, concretado en la historia de la Iglesia. Es ésta Cuerpo inmenso del Señor, que va siendo edificado en el tiempo, entre gozos, sufrimientos y esperanzas, reproduciendo el tránsito pascual de su Cabeza, ya glorificada. De estas verdades cimeras brotan instrucciones exactas, detalladas, siempre sugestivas por sus hondas implicancias ascéticas y místicas, sobre los mil aspectos de la vida cristiana.

La mayor parte de estos comentarios a los salmos han sido expuestos a los fieles en la predicación litúrgica. Son, para usar la terminología de Posidio, "tractatus psalmorum in populo habiti". Otras piezas fueron, seguramente, escritas; se trata de exposiciones exegéticas de notable concisión. También puede discernirse una tercera categoría: comentarios redactados en forma de sermones, sin inmediata relación con la liturgia. Son, tal vez, instrucciones del Santo a un grupo reducido, por ejemplo, exposición de un salmo en un círculo de estudio del obispo con su clero, para ayudarlo en el trabajo pastoral y catequético.

Según afirman los mejores especialistas, San Agustín no escribía ni dictaba sus sermones: los pronunciaba bajo la inspiración del momento, inspiración que asumía y ponía en juego sus reservas contemplativas, su constante meditación de la palabra divina, como también su saber exegético y su antigua formación retórica. Algunos taquígrafos tomaban nota y llegaban a reproducir los términos con exactitud. Estas redacciones acababan agrupándose y formaban colecciones editadas luego, posiblemente por los mismos taquígrafos, y que se propagaban con rapidez.

El título de *Enarraciones in psalmos*, que designa habitualmente al conjunto de la colección, procede de Erasmo y fue consagrado des-

pues por los maurinos. Sin duda, este complejo ha conocido un proceso de formación de vicisitudes muy varias, pero aparece al lector como una obra sistemática; todos los salmos son en ella analizados, y cada uno en la totalidad de sus versículos.

La cronología de las **Enarrationes** constituye un problema arduo, todavía no resuelto de manera definitiva y concluyente. Sabemos que no pueden situarse antes del sacerdocio de San Agustín (su "terminus a quo" sería hacia el 392) y jalonan su episcopado a lo largo de muchos años (el "terminus ad quem" supera el año 422). Habida cuenta de esta dificultad, prescindimos en este artículo de la cuestión cronológica y del aspecto genético de la doctrina agustiniana (1).

Lejos de pretender un estudio exhaustivo de la hermenéutica agustiniana, queremos apuntar algunos principios de interpretación que guían a San Agustín en la lectura y exposición del Salterio (2).

VALOR FIGURATIVO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Aun sin haber compuesto una "instructio" como la que Hilario de Poitiers pone al frente de sus **Tractatus super psalmos** (3), Agustín reflexiona con frecuencia en las **Enarrationes** sobre su método de interpretación, y recoge en los principios de exégesis de que se vale, el ya rico patrimonio de la tradición eclesial.

He aquí el primer principio de su aproximación al Salterio: Cristo, como plenitud de la revelación y fin de la ley, es la luz que torna posible la comprensión de los salmos y de la Biblia entera. El nos proporciona el camino de la recta inteligencia, la solidez y certidumbre de la comprensión ante el cúmulo de dudas que puede suscitar en el alma la lectura bíblica.

"Cuando en las palabras de la Escritura divina nos es revelado Cristo, entendamos entonces que las hemos entendido; pero antes de alcan-

(1) Pontet, M., *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*. Paris, Aubier, 1944, 3e p., chap. 7; Mandouze, A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1968, chap. 11. Para la cuestión cronológica cf. Rondet, H., *Essais sur la chronologie des Enarrationes in Psalmos de S. Augustin*, Bull. de litt. ecclésiastique 61 (1969) 111-127; 258-286; 65 (1964) 110-136.

Citamos las **Enarrationes** según la edición crítica: SANCTI AURELII AUGUSTINI OPERA. Pars X. 1: *Enarrationes in Psalmos*. I-CL. Post Maurinos textum edendum curauerunt E. Denkers et Johanner Fraipont. Turnholt, Brepols, 1956. (Corpus Christianorum, Series Latina 38, 39, 40). De allí traducimos, teniendo en cuenta también la versión ofrecida por la edición bilingüe de la BAC: Obras de S. Agustín, en ed. bilingüe. Vol. 19-22. *Enarrationes sobre los Salmos*. Ed. preparada por Balbino Martín Pérez. Introd. gral. de J. Moran. Madrid, La Editorial Católica, 1964-1967. (BAC 235, 246, 255, 264).

(2) El estudio de San Agustín como intérprete de la Escritura es particularmente interesante en la perspectiva de una revaloración de los sentidos supraliterales del texto bíblico. Su formidabile autoridad ha sido el vehículo de transmisión a Occidente de la exégesis espiritual de los alejandrinos, en especial de Orígenes. La exégesis origenista ha sido juzgada finalmente con ponderación y reivindicada del menosprecio de los intérpretes modernos por los PP. de Lubac y Daniélou. Cf. Lubac, Henri de, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950; Daniélou, J., *Orígenes*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958. El presente artículo puede servir de prólogo a un estudio que ya hemos publicado: "Infirmas Christi". La debilidad de Cristo en el comentario agustiniano de los salmos. *Teología XV* (1978) 101-146.

(3) In librum Psalmorum prologus, PL 9, 231-247.

zar en ellas ese entender a Cristo, no presumamos ninguna inteligencia" (4).

Comentando el salmo 21,15: "Mi corazón, como cera, se derrite en mis entrañas", traduce: la sabiduría de Cristo, encerrada en la Escritura, estaba clausurada a toda comprensión; al ser crucificado el Señor se licuó como cera, para que todos los débiles pudieran entenderla (5).

Agustín apela a la cita de Romanos 10,4: "el fin de la ley de Cristo, para justificación de todo el que cree", como interpretación de la misteriosa expresión "para el fin", que se repite en los títulos de muchos salmos (6).

"Por tanto, cuando oyes para el fin, pon la mirada en Cristo" (7).

La explicación se repite prácticamente cada vez que tropieza con la expresión (8). Muchas veces se convierte en un lema con el cual la exposición del salmo se inicia: "...que la intención se dirija hacia el fin, que se dirija hacia Cristo..." (9), y hasta puede el predicador llegar a excusarse por la insistencia:

"Qué significa para el fin no es necesario repetirlo constantemente..." (10).

El velo que cubre al Antiguo Testamento sólo es rasgado con la venida de Cristo. Agustín se complace en comentar el texto paulino de 2 Cor. 3, 6-16: "la letra mata, es el espíritu el que vivifica". El resplandor que iluminaba el rostro de Moisés, agente de la revelación legal, era un "sacramentum", un atisbo temporal, carnal, caduco, del esplendor glorioso de Cristo. Era aquél la figura, y estaba por tanto velado, para que no pudieran los israelitas contemplarlo. Así también ahora, en la lectura sinagoga del Antiguo Testamento, está embotado el corazón de los incrédulos, de los que no se vuelven al Señor. "Hasta el fin" significa "hasta que entiendan a Cristo", pues ahora leen y no entienden. Les falta dirigir la intención hacia el fin, traspasando el velo de la infidelidad, para descubrir el resplandor interior, la gloria de Cristo (11).

Los hechos de la vieja economía se manifestaban parabólicamente (**parabolae et propositiones**); en obras y palabras latían sublimes simbolismos (**uelatis significationibus condebantur**) y aún no se había revelado

(4) En. in Ps. 96, 2 (CC 39, 1354 s.).

(5) En. in Ps. 21, 11, 15 (CC 38, 126).

(6) El término hebreo lamasseah (LXX lee leminsah y traduce eis to télos y de allí al latín in finem) aparece 53 veces en los títulos del Salterio. Está formado por el participio pi'el del verbo nsh que significa sobreentender, dirigir, y habría que traducir, como hacen las versiones modernas, "al director (o maestro) del coro".

(7) En. in Ps. 55, 1 (CC 39, 677).

(8) En. in Ps. 4,1 (CC 38, 14); En. in Ps. 12, 1 (CC 38, 84); En. in Ps. 30, 11, sermo I, 1 (CC 38, 190); En. in Ps. 45, 1 (CC 38, 518); En. in Ps. 59, 2 (CC 39, 755); En. in Ps. 60, 1 (CC 39, 765); En. in Ps. 65, 1 (CC 39, 838); En. in Ps. 67, 1 (CC 39, 868); En. in Ps. 76, 1 (CC 39, 1052); En. in Ps. 84, 2 (CC 39, 1162).

(9) En. in Ps. 54, 1 (CC 39, 655).

(10) En. in Ps. 13, 1 (CC 38, 86).

(11) Cf. En. in Ps. 64, 6 (CC 39, 826).

a la contemplación humana el Amén de las promesas de Dios. "El que se adhiere a Cristo posee todo el bien que no entiende en la letra de la ley; pero el que es ajeno a Cristo, ni entiende ni posee" (12).

Los escritores sagrados —enseña San Agustín en un sermón al pueblo de Cartago— consignaron la palabra y las gestas de Dios, y anunciaron a Cristo encubriendo la verdad bajo la tupida sombra de los símbolos: **ita dixerunt, ut quibusdam figuris rerum tegerent sententias suas**. Esperaban la plena manifestación de la verdad, y escribían para nosotros, los que habíamos de creer en Cristo. De esta convicción brota la actitud cristiana ante la escritura del Antiguo Testamento:

"Por tanto, ahora todo nuestro cuidado, cuando oímos un salmo, un profeta, o la ley, todo lo cual fue escrito antes de venir en carne nuestro Señor Jesucristo; se encamine a ver allí a Cristo, a entender allí a Cristo" (13).

El Antiguo Testamento es el **initium**; el Nuevo, el Evangelio, Cristo, son el fin (14).

"LETRA" Y "ESPIRITU" EN LOS SALMOS

Los salmos, como la Biblia entera, están preñados de misterios. Los recursos de interpretación, tales como la traducción de los nombres hebreos (15), la cuidadosa consideración de los títulos del salmo, la confrontación de las noticias históricas o geográficas allí proporcionadas con otros pasajes de la Escritura, pero sobre todo la actitud interior del cristiano, la **intentio cordis**, el deseo, buscan descubrir, desentrañar el misterio destinado a nosotros. El predicador llama con vehemencia esperando que el Señor abra las puertas del sentido; el pueblo aguarda también con atento deseo (**intentione audiendi**) y acompaña con humilde oración, pues lo que ha de declararse tras la letra es un arcano y muy grande misterio (16).

San Agustín se apoya en la cita paulina de 1 Cor. 10,11: "Todo esto les sucedió simbólicamente (**typikós, in figura**), y está escrito para que nos sirviera de lección a los que vivimos en el tiempo final". La antigua dispensación poseía, sin duda, una realidad sustantiva, consistente; pero era también figura, "sacramento" de las realidades futuras consumadas en Cristo: "se llevaron a cabo en representación de cosas futuras". También por eso, tras el significado histórico que nos ofrece la letra del An-

(12) En. in Ps. 77, 7 (CC 39, 1070 s.).

(13) En. in Ps. 98, 1 (CC 39, 1378).

(14) Fin, en el sentido de meta, cumplimiento y perfección, no como término, acabamiento y ruina. Cf. En. in Ps. 67, 1 (CC 39, 868); En. in Ps. 54, 1 (CC 39, 655): "Nuestro fin, por tanto, debe ser nuestra perfección, y nuestra perfección es Cristo..."

(15) El estudio de los nombres hebreos conduce frecuentemente a San Agustín al plano del misterio. Hablando, p. ej., de los hijos de Coré, que figuran en el título de varios salmos, anota que se trata de un personaje histórico que aparece consignado en el libro de los Números; pero nosotros somos invitados a desentrañar el misterio encerrado en ese nombre. Cf. En. in Ps. 41, 2 (CC 38, 460). Este criterio es rigurosamente aplicado en todos los salmos de la "co-lección de Coré": (41-47, 83, 84, 86).

(16) En. in Ps. 33, sermo 1, 1 (CC 38, 273).

tigo Testamento, se debe apuntar a su intelección espiritual, que es la que nos otorga el acceso a los misterios (17).

Hay una tradición de lectura cristiana del Antiguo Testamento, practicada en la Iglesia desde los tiempos apostólicos (18), que justifica el intento de indagar los misterios encerrados en las palabras del Salterio. La autoridad paulina (otra vez el texto de 1 Cor. 10,11) pone en juego todo un complejo de actitudes intelectuales y afectivas en el corazón creyente: excita la atención (digamos más bien la **intentio**) para buscar, nos mantiene alertas en la investigación, nos proporciona la devoción necesaria para recibir la palabra y engendra finalmente en nosotros la fe y la consiguiente entrega de amor (19).

Comentando el salmo 33, el obispo de Hipona encuentra un cambio de nombres en el episodio de la historia davidica apuntado en el título, con respecto al relato correspondiente de 1 Samuel 21,11-16. Este escollo es el estímulo para bucear en el misterio detrás de los velos y figuras: **ad quaerendum sacramentum** (20).

Así, pues, se debe buscar la intelección espiritual del misterio, detrás del primer nivel, el de la letra; ésta consigna realidades históricas del pasado que son **figura futurorum**. Un pequeño cambio en el título del salmo advierte que no debemos considerar como mera historia (**res gestae**) el episodio de la vida de David, sino que hemos de captar el misterio allí significado (**figurae futurorum**). Lejos de clausurarnos en la letra mortífera, debemos abrirnos al deseo de la intelección espiritual vivificante (21).

Es tan fuerte esta exigencia que, en otra ocasión, la interpretación espiritual, concretamente cristológica, tiene para Agustín primacía sobre el sentido histórico expresado en el título del salmo. El versículo que reza: "Puedo acostarme y dormir y despertar: el Señor me sostiene" (salmo 3,6) induce a entender el salmo de la persona de Cristo, ya que se adapta mejor a la pasión de Jesús que a la huida de David, perseguido por Absalón (22).

La ocasión de proponer una interpretación espiritual puede nacer, ciertamente, de un escollo u obstáculo de la letra, de la imposibilidad manifiesta de entender literalmente el texto. Es el caso de un dudoso versículo del salmo 103; según Agustín, el Espíritu Santo permite en la letra bíblica verdaderos absurdos, para obligarnos a admitir un sentido espiritual

(17) En. in Ps. 33, sermo 1, 3 (CC 38, 275). Cf. En. in Ps. 61, 8 (CC 39, 778); En. in Ps. 64, 1 (CC 39, 823); En. in Ps. 67, 9 (CC 39, 874); En. in Ps. 89, 1 (CC 39, 1244 s.); En. in Ps. 106, 3 (CC 40, 1571); En. in Ps. 113, sermo 1, 1 (CC 40, 1635); En. in Ps. 134, 21 (CC 40, 1952 s.); En. in Ps. 143, 1 (CC 40, 2073).

(18) Los Padres latinos, de Tertuliano a Hilario, tenían adquiridos y elaborados los principios de interpretación fundamentales: 1. El misterio del Cristo futuro, objeto central y constante de la Escritura. 2. Carácter figurativo del Antiguo Testamento. Los elementos de tipología ya esbozados por San Pablo se convierten en patrimonio común de los Padres. 3. David, figura de Cristo en sus gestas y palabras, y por tanto, el Salterio es profecía del Señor. 4. Predominio del sentido cristológico-histórico en la interpretación espiritual de los salmos. La historia de David predice especialmente la pasión y humillación de Jesucristo.

(19) Cf. En. in Ps. 143, 1 (CC 40, 2073).

(20) En. in Ps. 33, sermo 1, 2 (CC 38, 275).

(21) Ib.

(22) En. in Ps. 3, 1 (CC 38, 7).

(23). Pero también este sentido espiritual puede buscarse como una exigencia "a priori", aun cuando el texto pueda entenderse literalmente. Un ejemplo elocuente de esta lectura a dos niveles lo hallamos en el ya citado sermón primero sobre el salmo 103:

"El salmo que se ha leído está casi todo envuelto en símbolos y misterios, y requiere no sólo nuestra atención, sino también la vuestra, y no pequeña; aunque también pueden tomarse escrupulosamente a la letra todas las cosas que narra... Sin embargo, de todas las cosas que se consignan en el salmo, ha de investigarse también el sentido espiritual. Para escrutarlo nos ayudarán, en nombre de Cristo, vuestros deseos. Ellos son como manos invisibles con las cuales golpeáis a la puerta invisible, para que invisiblemente se os abra, invisiblemente entréis, e invisiblemente seáis sanados" (24).

En otro lugar llega a decir el Santo Doctor que la letra, que resuena exteriormente, es como el cuerpo del salmo; su alma, oculta tras el velo de las palabras, es la inteligencia espiritual (25).

Podemos anotar algunos ejemplos del vocabulario con que se expresa este doble nivel de lectura:

En. in Ps. 103, sermo I, 1.7.8.9.13 (CC 40, 1473 ss): En la exposición de cada versículo se suceden el sentido literal y el espiritual, presentados con las siguientes expresiones: "letra" se opone a "figura" o a "sentido espiritual" e incluso a "alegoría" (26).

| | |
|-------------|--|
| ad litteram | ad figuram (figurate, figuratis quibusdam sacramentis) |
| littera | intellectus spiritalis |
| littera | alegoría = figura, sacramentum figuratum |

En. in Ps. 64,1 (CC 39, 822 ss.). Se ofrece aquí una interpretación mística de las dos ciudades, Babilonia y Jerusalén, a la luz de 1 Cor. 10,11: "Todo esto les sucedió simbólicamente, y está escrito para que nos sirviera de lección a los que vivimos en el tiempo final". Ambas eran, atendiendo al sentido literal, dos ciudades reales, con su peculiar historia; sin embargo eran sombra o figura, "significaban" realidades místicas: nuestra cautividad espiritual, la ciudad eterna de los cielos. Tenemos así el doble nivel:

| |
|----------------------------|
| secundum litteram (reuera) |
| umbram gerere, significare |

En. in Ps. 67,9 (CC 39, 873 s.). Donde curiosamente San Agustín compagina el texto de 1 Cor. 10,11 con un pasaje del Cantar de los Cantares (2,17): "Todo esto les sucedía simbólicamente, hasta que asomara el día y se desvanecieran las sombras". Aun cuando se afirme el sentido obvio que proporciona la letra, nosotros debemos retener de mejor grado el sentido espiritual. Los términos son:

(23) En. in Ps. 103, sermo I, 18 (CC 40, 1490 s.). En este caso, el problema estaba, en realidad, en la versión latina del salmo 103, 17 que San Agustín utilizaba.

(24) En. in Ps. 103, sermo I, 1 (CC 40, 1473 s.).

(25) En. in Ps. 104, 35 (CC 40, 1550).

(26) Al presentar el sentido espiritual como "alegoría", Agustín apela a la autoridad paulina, citando el texto de Gal. 4, 24: "quae sunt per allegoriam dicta", y agrega: En. in Ps. 103, sermo I, 13 (CC 40, 1486): "Se llama alegoría a lo que suena de un modo en las palabras y significa algo distinto en el entendimiento". Apela como ejemplo a algunos nombres atribuidos a Cristo: cordero, león, piedra, monte.

proprietas litterae (secundum proprietatem corporalem)
spiritalis intellectus (sensus spiritalis) (27).

En. in Ps. 34, sermo II,5 (CC 38, 315). El Agustino busca entender cristológicamente el versículo que dice: "Yo, en cambio, cuando me molestaban, me vestía de sayal, me mortificaba con ayunos". Refiere el salmo entero a la pasión de Cristo, pero como no encuentra en el evangelio que el Señor haya vestido cilicio o que haya ayunado durante su pasión, interpreta alegóricamente: sayal es la **mortalitas carnis**, la condición mortal del Hijo de Dios encarnado; ayunó el Señor en aquellos que lo persiguieron y crucificaron porque no encontró en ellos ninguna obra buena. Como no se puede exponer el texto literalmente, intenta explicar en figura y semejanza:

secundum litteram
in allegoria et similitudine

Otros dos ejemplos para concluir esta encuesta:

En. in Ps. 80,1 (CC 39, 1120)

ad litteram, simpliciter (se refiere al sentido obvio y "material" del texto) (28),
mystice, sacrate significatum, mysterium (29).

En. in Ps. 131,2 (CC 40, 1911 s.)

ad litteram = secundum fidem rerum gestarum (la realidad de los hechos, la exactitud histórica)
mysteria

En esta ocasión, San Agustín señala con nitidez el procedimiento exegético que aplica en la lectura bíblica, concretamente, del Salterio: no atender meramente a la letra, sino a través de la letra, escudriñar los misterios.

LOS TÍTULOS Y LA INTERPRETACION ESPIRITUAL

Al comienzo de muchos salmos — la mayor parte de ellos — se encuentran títulos con anotaciones que se refieren al carácter poético de la composición, a sus circunstancias históricas, al tono musical o al instrumento con el cual se ha de acompañar el canto, al autor o al uso litúrgico del salmo. La antigüedad de estas anotaciones es indudable. Fueron recogidas en la versión griega de los LXX, aunque en esta traducción resulta evidente que, por ese tiempo, ya escapaba a los autores la exacta comprensión de dichos títulos (30). Según San Hilario, el inmediato predece-

(27) Cf. in Ps. 134, 21 (CC 40, 1952 s.). Aparece la oposición "corporaliter-spiritaliter" referida a las dos etapas de la historia salvífica (tunc-nunc), el Antiguo Testamento ("tunc praenuntiasti figurando", dice San Agustín) y la dispensación cristiana: "Dios ejecutó todo esto corporalmente otrora, cuando nuestros padres fueron sacados de Egipto; lo realiza espiritualmente ahora, y no se detiene su mano hasta el fin".

(28) Cf. in Ps. 18, II, 4 (CC 38, 108), donde se opone "simplex intellectus", "simpliciter intelligere" a la multiplicidad de sentidos, "sensus plures". Si bien a algunos basta un simple y unívoco modo de entender —dice Agustín—, las palabras de la Escritura, a causa de su oscuridad, suelen revelar múltiples sentidos.

(29) Cf. En. in Ps. 143, 1 (CC 40, 2072 s.). La oposición se entabla aquí entre "uerba" (simpliciter dicta) y "mysteria".

(30) Cf. Castellino, Giorgio, Libro dei Salmi, Torino-Roma, Marietti, 1965 (La Sacra Bibbia... a cura di Mons. Salvatore Garofalo), p. 10 ss.

sor de Agustín en la exégesis del Salterio, los títulos fueron obra de los legendarios setenta intérpretes, quienes los agregaron **spiritali ratione**, por un motivo de inteligencia espiritual, y en virtud de una ciencia que sobrepasaba la ambigüedad de la letra (31).

Según el procedimiento exegético agustiniano, es generalmente en los títulos donde se encuentra la clave de interpretación de los diversos salmos. Constituyen la esperanza y el secreto para resolver la cuestión, especialmente respecto de los pasajes que encierran una particular dificultad (32). Las inscripciones están rodeadas, para San Agustín, de un halo de misterio: no se trata de simples indicaciones musicales para la ejecución, o de noticias históricas sobre las circunstancias en que fue compuesto el salmo, sino que en ellas debemos buscar el sentido de lo que a continuación se va a leer:

"La prolija abundancia de este título —habla del salmo 53— dará su fruto, si llegamos a entenderlo... pues de él depende el poema entero" (33).

En otro caso dice: "El título de este salmo es breve cuanto al número de palabras, pero denso por la profundidad de los misterios" (34).

Una comparación acude repetidamente para expresar esta dependencia del sentido del salmo respecto de su título: éste es como el frontispicio de una casa, donde el que entra puede leer quién es el dueño de la mansión, y saber así dónde se encuentra, para no cometer el error de entrometerse donde no corresponde. Descifrando el título hemos de orientarnos en la interpretación (35).

Otra imagen sugestiva: el título es como el heraldo, el pregonero del salmo, que anuncia y dice: voy a cantar de Cristo (36).

Es, por tanto, en los títulos donde reside la clave del misterio: presiden el texto sálmico adornándolo con la belleza de prefiguraciones sublimes (37), y el umbral del salmo indica el interior (38).

Alienta en ellos un espíritu de profecía, que al referir circunstancias históricas suele introducir variantes respecto de otros relatos bíblicos que narran los mismos episodios. De este modo, se nos invita a comprender que la finalidad de los títulos es precisamente la prefiguración del futuro. Ya hemos señalado un cambio de nombres en el título del salmo 33, con relación al relato correspondiente del libro primero de Samuel, como punto de partida de la interpretación espiritual. Algo semejante encontramos en el extenso título del salmo 59: un nuevo da-

(31) *Tractatus super psalmos*. In Ps. 142, 1 (PL 9, 837 s.). Cf. Gastaldi, Néstor, Hilario de Poitiers, exégeta del Salterio. Un estudio de su exégesis en los comentarios sobre los salmos. París-Rosario, Beauchesne-Apis, 1969, p. 112 ss.

(32) En. in Ps. 39, II, 6 (CC 38, 178).

(33) En. in Ps. 53, 1 (CC 39, 645).

(34) En. in Ps. 143, 1 (CC 40, 2073).

(35) En. in Ps. 55, 1 (CC 39, 676); En. in Ps. 53, 1 (CC 39, 645).

(36) En. in Ps. 139,3 (CC 40, 2013).

(37) En. in Ps. 58, sermo I, 1 (CC 39, 729).

(38) En. in Ps. 80, 1 (CC 39, 1119).

to sobre las victorias de David que no figuraba en la crónica de 2 Samuel 8, sugiere dirigir la búsqueda hacia el misterio, para que la luz del Verbo despunte en el seno de las sombras (39).

San Agustín parece desconcertado ante la variedad e incomunicabilidad de los títulos; no alcanza a descubrir por qué razón unos salmos fueron intitulados de un modo y otros de otro, de suerte que prácticamente ningún título concuerda con los demás. Confiesa incluso que ha consultado autores anteriores sin haber satisfecho su inquietud (40).

En realidad, el estudio que hace el Agustino de los títulos dista de ser exhaustivo. Pareciera que le basta obtener el sentido espiritual de cada uno para poder aplicarlo a la comprensión del salmo. Sería interesante en este aspecto una comparación entre las **Enarrationes** y el **Tractatus super Psalmos** de Hilario de Poitiers, una obra levemente anterior a la agustiniana y que recoge elementos de la tradición exegética latina y griega (41).

LA IDENTIFICACION DEL ORANTE Y LA REGLA DE INTERPRETACION

Los principios exegéticos que San Agustín exhibe en su exposición de los salmos: valor prefigurativo del Salterio —como de todo el Antiguo Testamento— respecto de las realidades cristianas, búsqueda de la inteligencia espiritual, del misterio, más allá de la corporeidad de la letra, se concretan en lo que podríamos llamar la clave hermenéutica, la regla de interpretación de los salmos.

El pastor de Hipona se pregunta quién habla en estos poemas inspirados que él recoge en la oración de la Iglesia. ¿A quién pertenece esa voz que alaba, suplica y gime?

Una tradición, ya trisecular en sus días, le indica la respuesta: es Cristo. La atribución del Salterio a David, expresada además en el título de muchos salmos, permite con mayor facilidad concretar los clamores del libro en una única voz: la del descendiente dinástico de David, su hijo y Señor (42).

Pero, también desarrollando las intuiciones de esa tradición, la interpretación tipológica proporcionada por la **ecclesiastica eruditio** (43), Agustín presenta una imagen grandiosa de Cristo.

Es un Hombre que abarca el universo entero, que recapitula en sí las generaciones humanas desde el primer Adán (44), y cuya cabeza ha alcanzado ya la gloria, la eternidad en Dios, mientras los miembros

(39) En. in Ps. 59, 1 (CC 39, 754 s.).

(40) En. in Ps. 87, 1 (CC 39, 1208).

(41) Cf. Gastaldi, N., op. et loc. cit.

(42) A título de ejemplo: En. in Ps. 55, 1 (CC 39, 677) "Esto se refiere a David, a quien, como sabéis, hay que entender espiritualmente... Bajo el nombre de David está representado Cristo, porque de él se dijo que nació de la estirpe de David según la carne". Cf. En. in Ps. 60, 1 (CC 39, 765).

(43) En. in Ps. 142, 2,3 (CC 40, 2060). Cf. En. in Ps. 143, 1 (CC 40, 2073).

(44) Cf. En. in Ps. 21, I, 7 (CC 38, 117 s.); En. in Ps. 68, sermo II, 11 (CC 39, 925).

aún se hallan sumidos en la lucha, el sufrimiento y las limitaciones de la historia, el deseo y la esperanza (45). Lo llama repetidamente: **Christus totus** (46), **totus perfectus uir** (47), **totus integer quidam uir** (48), **unus homo, unitas Christi** (49), **una quaedam persona** (50), **Dominus noster Iesus Christus caput et corpus** (51).

Se puede decir, pues, que en el Salterio no hablan ni oran sino Jesucristo y su Iglesia. Aunque el doctor de Hipona matice alguna vez la afirmación, ésta conserva su alcance universal:

"El Cristo total es cabeza y cuerpo: no dudo que vosotros ya lo sabéis muy bien. La cabeza es nuestro Salvador, que padeció bajo Poncio Pilato y que ahora, después de resucitar de entre los muertos, está sentado a la diestra del Padre. Su cuerpo es la iglesia; no ésta o aquella sino la que abarca todo el orbe, que no se reduce sólo a los hombres que viven actualmente, pues pertenecen a ella también los que existieron antes que nosotros, y los que nos seguirán hasta el fin del mundo. La iglesia entera, formada por todos los fieles, porque todos ellos son miembros de Cristo, tiene colocada en el cielo la cabeza que gobierna su cuerpo. Están separados cuanto a la visión pero unidos por la caridad. Ahora bien, puesto que el Cristo entero es cabeza y cuerpo, por eso, de tal modo debemos oír en todos los salmos la voz de la cabeza que oigamos también la voz del cuerpo. No quiso hablar separadamente porque no quiso estar separado, ya que dijo: Yo estaré siempre con vosotros hasta el fin del mundo. Si está con nosotros, habla en nosotros, habla de nosotros, habla por nosotros; y también nosotros hablamos en él" (52).

El Agustino obtiene esta certeza de la reflexión sobre varios textos de la Escritura. Por la frecuencia de las citas, parece haberle impresionado profundamente el clamor de Jesús a Saulo: "¿Por qué me persigues?" (53). La voz del Cristo celestial expresa la misteriosa unidad de la cabeza y los miembros, urdimbre de caridad que permite al Señor transfigurar en sí el dolor de sus fieles (54).

En varias ocasiones, San Agustín une al texto del libro de los Hechos la cita del evangelio donde ya Cristo se identifica con los suyos: "Cada vez que lo hicisteis con el más pequeño de mis hermanos, lo hicisteis conmigo" (55).

Podemos notar, además, una concurrencia de imágenes bíblicas para explicar la relación entre Cristo y la Iglesia, esa misteriosa unidad

(45) En. in Ps. 42, 1 (CC 38, 474). Cf. En. in Ps. 60, 1 (CC 39, 765 s.).

(46) P. ej. En. in Ps. 29, 1, 2 (CC 38, 171).

(47) En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39, 1266).

(48) En. in Ps. 58, sermo I, 2 (CC 39, 730).

(49) En. in Ps. 70, sermo I, 6 (CC 39, 946).

(50) En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38, 193).

(51) En. in Ps. 68, sermo II, 1 (CC 39, 917).

(52) En. in Ps. 16, 1 (CC 39, 694). Cf. En. in Ps. 58, sermo I, 2 (CC 39, 730). En. in Ps. 59, 1 (CC 39, 754).

(53) Hech. 9, 4.

(54) En. in Ps. 30, II, sermo I, 3 (CC 38, 192). Nos eximimos de citar aquí más de una veintena de pasajes donde se apela a Hech. 9, 4 como prueba de la identidad Cristo-Iglesia.

(55) Mat. 25, 40 - Ver. p. ej.: En. in Ps. 67, 25 (CC 39, 888); En. in Ps. 90, sermo I, 9 (CC 39, 1261); En. in Ps. 140, 7 (CC 40, 2030).

colectiva que es el Cristo total, la multiplicidad reducida a la unidad: de muchos, dos que son uno (56).

Ante todo, la imagen nupcial. El Santo Doctor cita el pasaje de Génesis 2,24: "Serán los dos una sola carne", confirmado por el testimonio evangélico (57), y aplicado por San Pablo al "sacramentum magnum" de la unión Cristo-Iglesia. Así, el texto de Efesios 5,31 recurre con frecuencia para demostrar por qué en los salmos Cristo y la Iglesia se expresan en una sola voz:

"Si dos en una sola carne, ¿por qué no dos en una sola voz?" (58).

La imagen nupcial es reforzada con una referencia a Isaías 61,10: "Como novio que se pone la corona o novia que se adorna con sus joyas" (59). Allí, según San Agustín, se insiste en la admirable unidad de esta **persona**. Cristo habla por boca del profeta y se llama a sí mismo, a la vez, esposo y esposa.

La imagen paulina del Cristo total formado por la unidad de cabeza y miembros es retomada para destacar especialmente la solidaridad entre Jesucristo y los fieles. En virtud de esta solidaridad, el Señor recoge en su voz el múltiple clamor de sus miembros (60).

Tampoco falta la referencia a Juan 15,5: "Yo soy la vid, vosotros los sarmientos", en un pasaje donde prácticamente se implican todas las imágenes que hemos evocado (61). Hay también una alusión a la imagen de la ciudad, Jerusalén celestial cuyo Rey es Cristo. Nuestra comunión con los sufrimientos de Jesús es como el tributo que debemos **ad communem hanc quasi rempublicam nostram** (62).

El salmo 79 le parece a Agustín un testimonio de este misterio de unidad colectiva: el Señor y su viña, cabeza y cuerpo, rey y pueblo, pastor y rebaño; en suma, el gran misterio de la Escritura toda, Cristo y la Iglesia (63).

Este acopio de textos adquiere el carácter de una verdadera prueba exegética: resulta absolutamente indudable, por el testimonio de la Escritura, que Cristo y la Iglesia, **duo in uoce una**, se expresan en el Salterio (64).

El gran doctor ha llegado a fijar, de este modo, la clave, la regla

(56) En. in Ps. 74, 4 (CC 39, 1027); En. in Ps. 54, 17 (CC 39, 670).

(57) Mat. 19,5-6; Cf. En. in Ps. 30, II, sermo I,4 (CC 38, 193) En. in Ps. 140,3 (CC 40,2028).

(58) En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38, 193). Cf. a título de ejemplo: En. in Ps. 61, 4 (CC 39, 773); En. in Ps. 34, sermo II, 1 (CC 38, 311); En. in Ps. 54, 3 (CC 38, 656).

(59) Este texto del libro de Isaías aparece en: En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38, 193); En. in Ps. 74, 4 (CC 39, 1027); En. in Ps. 101, sermo I, 2 (CC 40, 1427).

(60) 1 Cor. 12, 12: "Es un hecho que el cuerpo, siendo uno, tiene muchos miembros; pero los miembros, aun siendo muchos, forman entre todos un solo cuerpo. Pues también Cristo es así..." Este pasaje es citado en: En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38, 193); En. in Ps. 142, 3 (CC 40, 2061). Cf. también el comentario a 1 Cor. 12, 27 en: En. in Ps. 140, 3 (CC 40, 2027 s.).

(61) En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38, 193 s.); cabeza-cuerpo (1 Cor 12, 12); esposo-esposa (Mat. 19, 5-6; Ef. 31-32; Is. 61, 10); vid-sarmientos (Jn. 15, 5).

(62) En. in Ps. 61, 4 (CC 39, 774); Cf. En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39, 1266).

(63) En. in Ps. 79, 1 (CC 39, 1111).

(64) En. in Ps. 30, II, sermo II, 1 (CC 38, 202).

de interpretación de los salmos. Lo reconoce, por ejemplo, al presentar las palabras de Jesús a Saulo el perseguidor, y las del evangelio, cuando el Señor se identifica con sus hermanos más pequeños:

"Prestad atención a aquellas palabras donde se establece para nosotros una regla" (65).

Los cristianos no pueden ignorar aquello que es clave de toda comprensión —continúa el Agustino— sino que deben manejar asiduamente estas normas inmutables de lectura e interpretación bíblica (66).

Los fieles podrán desentrañar el sentido de muchos salmos si tienen en cuenta la doctrina sobre el **Christus totus**, a quien el pastor de Hipona ha presentado incansablemente en sus sermones como el orante del Salterio:

"Lo que os decía que muchas veces he repetido, y ahora nuevamente repito —como afirma el Apóstol: **a mí no me cuesta nada escribir las mismas cosas, y para vosotros es una seguridad**— es lo siguiente: nuestro Señor Jesucristo, como varón perfecto total, es cabeza y cuerpo... Contemplándolo a él oigamos el salmo. Atención, hermanos. Aquí tenéis una escuela cuya enseñanza y doctrina os servirá para entender no un solo salmo sino muchos, si aplicáis esta regla: algunas veces, un salmo, y no sólo un salmo sino también toda profecía, de tal manera hablan de Cristo que se refieren únicamente a la cabeza; en otras ocasiones se pasa de la cabeza al cuerpo —es decir, a la Iglesia— sin que se advierta un cambio de persona. Porque no se separa la cabeza del cuerpo, sino que se habla como de uno solo" (67).

La fijación de este principio de exégesis y su aplicación sistemática al comentario de los salmos no significan que la interpretación agustiniana caiga en la monotonía de una constante repetición. El verdadero sentido espiritual de los salmos consiste para el santo doctor en "la posibilidad de superar la letra, que circunscribe y reduce a la unidad, para escuchar esa doble voz de Cristo y de la Iglesia, esa múltiple voz de los miembros de la Iglesia en lo que parece ser la voz de uno solo" (68).

El Cristo íntegro y total es un singular-colectivo, que significa a la vez la cabeza de la Iglesia y el conjunto de sus miembros, la Iglesia del cielo y de la tierra en su extensión a través de los siglos, desde Abel hasta el último elegido (69). La multiplicidad reducida a la unidad, a la **una uox**, como la unidad representando a la totalidad, a los múltiples clamores de los miembros (70).

Así, pues, Cristo se expresa ya sea en su propio nombre, como Cabeza y Salvador de su cuerpo, ya identificado a sus miembros, hablando por ellos y en ellos.

(65) En. in Ps. 140, 7 (CC 40, 2030).

(66) Ib.

(67) En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39, 1265 s.).

(68) Pontet, M., op. cit., p. 406.

(69) En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39, 1266); Cf. En. in Ps. 118, sermo XVI, 6 (CC 40, 1718); En. in Ps. 85, 5 (CC 39, 1180).

(70) En. in Ps. 130, 1 (CC 40, 1898); En. in Ps. 123, 1 (CC 40, 1825); En. in Ps. 69, 1 (CC 39, 930).

Un mismo yo asume dos roles: la sola **persona** de Cristo, canta alternativamente **ex persona sua** y **ex persona membrorum**.

"Cuando habla Cristo —el Cristo pleno y total, cabeza y cuerpo— **unas veces lo hace personificando únicamente a la cabeza**, que es el Salvador nacido de la Virgen María, **otras habla personificando a su cuerpo**, que es la santa Iglesia difundida por el mundo entero" (71).

Como nota el P. de Lubac, San Agustín utiliza el término **persona** en dos sentidos análogos, pero opuestos (72).

Las dos voces, que no forman más que la única voz, pueden expresarse diversamente en el Salterio:

1) En algunos salmos o versículos de salmo, sólo Jesucristo, cabeza de la Iglesia, es el que habla. Se trata de pasajes en los cuales se alude a hechos de la vida del Señor, generalmente consignados en el evangelio. Es el sentido cristológico-histórico del Salterio el que se pone aquí de manifiesto, sobre todo en las prefiguraciones de la historia davídica (73).

2) Pero Cristo tiene a su disposición un doble lenguaje, y por tanto habla a veces **in persona membrorum**. Es la Iglesia, son los cristianos a quienes pertenece entonces la única voz. Agustín encuentra inconveniente atribuir a Cristo-Cabeza múltiples expresiones del orante que parecen desdecir de su majestad de Hijo de Dios y de la excelencia de su humanidad. Refiere, pues, a la debilidad de los miembros "lo que allí se dice indicando baja" (74).

3) Por fin, hay tramos del Salterio en los que se expresan al unísono cabeza y miembros (75). Al comentarlos, el Africano hace resaltar especialmente la unidad del **Christus totus**. O bien textos que interpretan sucesivamente de Cristo y de la Iglesia, como sucede, por ejemplo, con el salmo 3, que es leído **ex persona Christi**, luego referido "a la persona de Cristo pero de otra manera, como si hablara el Cristo total", y finalmente aplicado a cada uno de nosotros (76).

También en el salmo 4 se alternan en la atribución Cristo resucitado y el creyente (77); y en el 7, Cristo y el "alma perfecta" que conoce el misterio de Dios (78).

(71) En. in Ps. 37, 6 (CC 38, 386 s.). Cf. En. in Ps. 39, 5 (CC 38, 428); En. in Ps. 62, 2 (CC 39, 794); En. in Ps. 138, 2 (CC 40, 1990 s.); En. in Ps. 142, 3 (CC 40, 2061).

(72) Lubac, Henri de, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. 4e éd. rev. et augm., Paris, Cerf, 1947, p. 158 s.

(73) Ver. p. ej.: En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39, 1266 s.); En. in Ps. 68, sermo I, 1 (CC 39, 901); En. in Ps. 142, 2 (CC 40, 2060).

(74) En. in Ps. 7, 20 (CC 38, 49): "Ea quae ibi humiliter dicta sunt". Para este tema, ver: Aguer, Héctor, "Infirmas Christi". La debilidad de Cristo en el comentario agustiniano de los salmos. *Teología XV* (1978) 101-146.

(75) En. in Ps. 33, sermo II, 3 (CC 38, 283); En. in Ps. 78, sermo II, 10 (CC 38, 110); En. in Ps. 58, sermo I, 2 (CC 39, 730 s.); En. in Ps. 63, 1 (CC 39, 808); En. in Ps. 88, sermo I, 5 (CC 39, 1222 s.).

(76) En. in Ps. 3, 1.9.10 (CC 38, 7 ss.).

(77) En. in Ps. 4, 1.5 (CC 38, 14 ss.).

(78) En. in Ps. 7, 1.20 (CC 38, 35 ss.).

Como conclusión de este estudio podemos recoger en una tabla las distintas expresiones con que el obispo de Hipona responde a la cuestión de la identidad del orante en los salmos: "Quizá pregunte alguno quién es el que habla..." (79).

P. HECTOR AGUER



(79) En. 17, 1, s. 39, t. (CC 38, 428). Si bien Agustín no es absolutamente original en cuanto al hallazgo de esta regla de interpretación, nadie como él ha insistido en el tema del *Christus-totus* como clave de la lectura del Salterio. En los Padres que lo procedieron predomina el sentido cristológico-histórico en la exposición espiritual de los salmos. La perspectiva eclesial queda en ellos reducida al tema de la pérdida de los privilegios de Israel y su trasposición a los paganos.

Christus, Verbum quod in principio erat Deus apud Deum (30, II, s. I, 4)

CHRISTUS

Totus Christus, caput et corpus (56, 1; 54, 3)
Christus totus (29, 2)
Totus integer quidam uir (58, 2)
Christus et ecclesia (17, 2)
Ex persona Domini nostri Iesu Christi et capitis et membrorum (62, 2)
Unitas Christi (10, s. I, 6)
Una quaedam persona (30, II, s. I, 4)
Persona Domini adiuncta Ecclesiae quae corpus eius est (16, 1)

Ex persona sua (142, 3)
Ex persona Domini (29, II, 10)
Ex persona Christi (3, 1)
Ex se, id est ex persona sua (40, 1)
Ex capite (62, 2)
Ex se, id est ex capite nostro (39, 5)
Ex persona solius capitis (37, 6)
Mediator homo Iesus Christus (25, 1; 27, 1)
Excellentia capitis nostri (30, II, s. I, 4)

Homo dominicus post resurrectionem (4, 1)
In persona dominici hominis (excluyendo la "humilitas", 7, 20)
Ipse Dominus, secundum id quod homo esse dignatus est (29, II, 1)
Christus in forma serui quem suscepit ex uirgine (30, II, s. I, 4)
Ex persona susceptionis humanae (15, 1)
Ex persona eius secundum infirmitatem, non secundum potestatem (70, s. I, 11)
Ex persona crucifixi, personam seruans ueteris hominis (21, I, 1)
Ego proprie Iesus Christus, non ex persona Adam (21, I, 1)

Ad personam Christi, alio modo, ut totus (3, 9)
Ex persona membrorum (142, 3)
Ex persona corporis sui (37, 6)
... quod sumus nos et ecclesia eius (40, 1)
Ipse homo, uniuersa ecclesia populi christiani (29, II, 5)
Ex corpore (62, 2)
Ex nobis, id est ex membris suis (39, 5)
Christus in nobis, in homine quem gestabat pro nobis (22, 17)
Ex persona nostra (34, s. II, 9)
Persona nostra, persona ecclesiae nostrae, persona corporis Christi (61, 4)
In ecclesiae persona (24, 1)
Ecclesia in Christo, in capite suo (62, 17)
Omnis ecclesia (contrapuesta al Mediator homo Christus Iesus, 25, 1)
Ex persona eius unde corpus acceperat, unde carnem assumerat, id est generis humani, ipsius Adae qui percussus est primo morte propter peccatum suum (68, s. II, 11)

Unusquisque nostrum (3, 10)
Homo in ecclesia credens et sperans in eum (4, 5)
Ex persona fidelis euangelizantis (4, 5)
Anima perfecta (7, 1)
Tiro Christi, cum accedit ad fidem (26, 1)
Martyres (69, 2)
Ecclesia - anima (6, 3-4)
Ecclesia (22, 1) Vox ecclesiae (5, 1)

Nec Christus dicit, sed Christo dicit propheta (19, 1); Ecclesia loquitur Christo (22, 1)

De Christo canitur (20, 1); de illo (18, I, 1)

Psalmi solent loqui ad Dominum Christum (22, 2)

QUAE PERSONA LOQUATUR (39, 5)

“MIKAEL”

Se vende en las siguientes Librerías:

CAPITAL FEDERAL

Librería del Temple, Viamonte 525.
Librería Huemul, Santa Fe 2237.
Club del Libro Cívico, Córdoba 679, 5º Piso, Of. 504.
Librería San Luis, Guido 1624, Local 9.
Librería Acción, Avenida de Mayo 624.
Librería San Pablo, Callao 325.
Librería Guadalupe Ed., Mansilla 3865.
Editorial Theoría, Rivadavia 1255, 4º Piso.
Librería del Instituto, Rodríguez Peña 1054.

INTERIOR

Librería Fénix, Buenos Aires 267, Paraná.
Librería El Sol, Gualaguaychú y 9 de Julio, Paraná.
El Templo del Libro, San Juan esq. Uruguay, Paraná.
Libros Selectos, España 609, Salta.
Librería El Saber, Sarmiento 143, Rafaela.
Librería San Agustín, Chile 719, Mendoza.
Librería Hogar del Libro, Deán Funes 252, Córdoba.
Librería San Pablo, Avenida Vélez Sársfield 74, Córdoba.
Librería Anello, Colón y Belgrano, San Luis.
Librería San Pío X, Rivadavia y Pringles, San Luis.
Librería San José, Alvear 100 - Local 14, Villa Ballester - Bs. Aires.

EL MARXISMO EN EL MISTERIO DE LA HISTORIA

1. Francia, campo de experiencias políticas y sociales

Desde 1789 hasta 1848 Francia fue el cobayo de todas las experiencias sociales y políticas de las que el mundo contemporáneo cosecha los frutos maduros. Su genio, inspirador de los más célebres pensadores del siglo XVIII —Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Condorcet— también produjo los más audaces experimentadores de sus doctrinas. Ningún pueblo ha sido más consecuente que Francia en la aplicación de las ideas, aun de las más extravagantes. Sus filósofos habían enseñado la superioridad de la Razón sobre la fe, y la Primera República (1792) colocó oficialmente a la diosa Razón sobre los altares del verdadero Dios, en Notre Dame de París y en el resto del territorio (1); profesaron el culto a la Humanidad y a la Fraternidad Universal y, después de la proclamación de los Derechos Sagrados del Hombre por la Asamblea Constituyente (1789), por todas partes aparecieron los nuevos Catecismos del Ciudadano (2) y las Fuentes de la Regeneración; habían predicado la igualdad, y el Terror (1793 a 1794) por medio de la guillotina niveló todas las cabezas; preconizaron la Libertad, y los Jacobinos cortaron todos los lazos que ataban al hombre con la familia, con la sociedad y con la religión, y luego la Revolución Francesa envió a sus "misioneros" y a sus ejércitos a "liberar" a todos los pueblos vecinos.

Esas experiencias, que costaron a Francia más de un millón de vidas humanas, atrajeron muy pronto las miradas de Europa, pero fue solamente después de la revolución de 1848, que puso fin al último ensayo de realeza, la realeza burguesa, cuando se hizo posible echar un vistazo integral sobre ellas y sacar conclusiones prácticas.

2. El "Babouvismo" y su fracaso

La experiencia más instructiva, que será objeto de los capítulos siguientes, fue la experiencia igualitaria o comunista. Después de la eje-

(1) En Notre Dame, la fiesta de la Razón fue dirigida por el ex seminarista Gaspard Chaumette. Allí también organizó una fiesta de la libertad de los negros, en cuyo transcurso hizo bailar a los negros frente al altar.

(2) El 30 de agosto de 1790 los abates Arnoux, Chalut y Mousnier ofrecieron a la Asamblea Nacional la obra del abate de Mably, titulada *De los Derechos y los Deberes del Ciudadano*, verdadero catecismo revolucionario. En 1793, el Catecismo del ciudadano francés, de Volney, fue declarado libro nacional.

cución de Robespierre (1794), los demócratas y los republicanos de extrema izquierda, como diríamos hoy, temiendo que abortara el ideal igualitario proclamado por la Revolución, decidieron intentar una nueva experiencia más radical, y fundaron la "Société du Panthéon", dirigida por un comité secreto: el "Comité des Egaux". Sus principales dirigentes eran Nicolas Babeuf, llamado Gracchus, hombre del Norte, turbulento y relacionado con los Iluminados alemanes, Agustín Alejandro Darthé, abogado bretón célebre durante el Terror por el número de sus ejecuciones sumarias, Felipe Miguel Buonarotti, importante carbonario italiano naturalizado por la Convención, y Pedro Silvio Maréchal, escritor parisiense condenado durante el Antiguo Régimen por sus publicaciones ateas, autor del **Manifiesto des Egaux** (1796) y de un proyecto de sociedad atea titulado **Culto y Ley de una Sociedad de Hombres sin Dios** (Paris, Año VI). Esos eran los principales jefes de lo que la historia llama la "Conspiración des Egaux". Tenían un periódico, **Le Tribun du Peuple**, publicaban manifiestos y volantes que se pegaban en las paredes de París y efectuaban mítines en los muelles del Sena y en las esquinas de las calles, e incitaban a los soldados a apoyar la insurrección que debía estallar en mayo de 1796. Miles de hombres estaban dispuestos a entrar en acción. Sin embargo fue descubierta a tiempo a causa de la traición de un contacto, y 65 de los principales conjurados fueron arrestados por el Directorio (10 de mayo de 1796), cuando se preparaban para ensayar su sistema. Fueron juzgados por la Alta Corte de Justicia que se trasladó a Vendôme, lejos de Paris, por temor a la popularidad de Babeuf. Solamente Babeuf y Darthé fueron condenados a muerte y ni una voz se escuchó en su favor. El terrible complot igualitario fue frenado con unos pocos gendarmes.

Así pudo ser rechazada la experiencia comunista hasta la revolución de 1848, pero los archivos tomados a Babeuf y publicados, antes de su ejecución por la Alta Corte, permitieron a partidarios y adversarios de la Igualdad reflexionar acerca de las ventajas y los inconvenientes del Babouvismo. Buonarotti, exiliado en Bélgica, publicó en 1828 una obra titulada **La conspiración por la igualdad, llamada de Babeuf, seguida del proceso al que dio lugar y las piezas justificativas**. Sin esa publicación es probable que el complot comunista de Babeuf no hubiera ejercido más influencia sobre los espíritus que el de Juan Ball, en Inglaterra, en el siglo XIV, o el de Campanella, en Calabria, en el siglo XVI.

3. Conclusiones extraídas de la primera conspiración igualitaria

El programa igualitario, expuesto en los **Manifiestos** de Babeuf y de Buonarotti, especialmente dice:

"La comunidad de los bienes y de los trabajos es el verdadero objeto y la perfección del estado social".

"La propiedad de todos los bienes es una: pertenece al pueblo".

"No más propiedad privada de la tierra: la tierra no pertenece a na-

die. Queremos el goce común de los frutos de la tierra. Los frutos pertenecen a todos".

"Es esencial para la felicidad de los individuos que el ciudadano no vuelva a encontrar en ninguna parte el menor signo de cualquier superioridad, aunque sea aparente".

"No más educación doméstica, no más patria potestad: solamente el Estado puede educar".

"Nadie tendrá derecho a emitir opiniones que se opongan al principio de igualdad".

La gente sensata se dio cuenta de que ese sistema estaba lleno de contradicciones. La supresión de la propiedad privada de la tierra, de la educación libre, de la libertad de expresar el pensamiento, de toda superioridad "aun aparente" exigían, en efecto, la creación de un poder despótico que controlara la distribución de los frutos de la tierra, impartiera educación, controlara la opinión pública y reprimiera cualquier superioridad aun aparente. Por lo tanto el establecimiento de semejante poder significaría la supresión de la libertad. Por otra parte el problema más difícil con el que chocaba el igualitarismo de Babeuf era la igual distribución de los frutos de la tierra, sin la cual la desigualdad tarde o temprano debía renacer. Ahora bien, esa distribución era prácticamente irrealizable en un país agrícola como lo era Francia en el siglo XVIII, donde el tiempo, el trabajo y los frutos de la tierra aún no estaban sometidos a una medida común: el dinero. Como decía Donoso Cortés: "El socialismo es hijo de la economía, como el viborezno es hijo de la víbora". El campesino del Antiguo Régimen no conocía el "valor en sí". "Este exacto valor en sí, al igual que el número en sí, es una invención del hombre desarraigado, del hombre de la ciudad", como prueba en efecto Spengler en **La decadencia de Occidente**.

No obstante el Babouvismo ha permitido sacar conclusiones útiles para la orientación futura del comunismo. A pesar de su fracaso demostró que el ideal igualitario era susceptible de agrupar a individuos de origen, condición y cultura muy diversos, y que las ideas emitidas por sacerdotes como Juan Ball, Campanella, Poulain de la Barre (3) y Mably, se podían conciliar con las de un franc-masón como Buonarotti, o de un ateo como Silvio Maréchal. Finalmente, los herederos espirituales de Babeuf han podido apreciar que las personas más aptas para recibir la simiente igualitaria no eran ni los campesinos, ni el artesano, sino el hombre ubicado fuera de la sociedad: el "salvaje" de los filósofos del siglo XVIII, el hombre abstracto del liberalismo, el "hombre en sí" de la ciencia vespertina.

(3) Este sacerdote, que se hizo calvinista y se casó, publicó un libro titulado **De la igualdad de los sexos**, en el cual expone la teoría del poder absoluto del Estado sobre los bienes y las personas.

4. El comunismo después de la revolución de 1830

Por lo tanto fue preciso esperar el desarrollo de la industria, en detrimento de la agricultura, y la formación de una nueva clase social de desarraigados, el proletariado, para ver renacer el igualitarismo de sus cenizas. Es lo que había previsto De Bonald, cuando hacia 1830 escribía que el partido de la Revolución impulsaba intencionalmente el desarrollo de la industria con el fin de aumentar sus tropas (4). Con algo más de atraso y de experiencia, Lorenz von Stein confirmaba esta opinión en 1850: "El comunismo, escribía, es un fenómeno natural y necesario en todo pueblo en que la economía popular se convierte en industrial y produce un proletariado como consecuencia". Lorenz von Stein (1815-1890), que a la vez era jurista, economista y sociólogo, estudió los orígenes y el desarrollo del comunismo con toda la profundidad y la objetividad de la que son capaces los grandes pensadores alemanes. Su estancia en París, entre los años 1840 y 1845, en cuyo transcurso se relacionó con los principales doctrinarios socialistas y comunistas, le permitió escribir **El socialismo y el comunismo de Francia contemporánea** (1842), obra que completó y que, en 1850, se conoció con el título **Historia del movimiento social en Francia desde 1789 a nuestros días**. El autor publicó esta obra en el momento en que el comunismo dejaba su cuna, Francia, para extenderse como una mancha de aceite sobre Europa y convertirse, como él lo dice, en "la semilla de un combate europeo generalizado en el corazón de la sociedad".

La historia de la Restauración y de la realeza en Francia, después de la caída de Napoleón (1815 a 1848) puede resumirse en una sola frase: es la historia de la adaptación de la monarquía del Antiguo Régimen al mundo moderno. Ella terminó sin gloria ni honor con la huida del rey burgués Luis Felipe, aconsejado por Jacques de Rothschild. Es el fin inevitable de todas las instituciones que se abren indebidamente al mundo. Los que conocen poco la historia, a esta adaptación la llaman progreso, los que la conocen mejor la denominan decadencia.

Durante este período de 33 años, Francia continuó haciendo importantes experiencias políticas y sociales. El último rey de Francia, Luis Felipe, ubicado en el trono por la burguesía capitalista e industrial, fue destronado en febrero de 1848 por una revolución burguesa, sin efusión de sangre. El Gobierno Provisorio que le siguió buscó su apoyo en la clase obrera, creó los Talleres Nacionales en favor de los obreros sin trabajo, permitió al proletariado organizarse en poder político, y terminó con la terrible insurrección popular de junio de 1848, que causó más de 10.000 muertos en tres días. La represión militar del General Cavaignac evitó precisamente la experiencia comunista y desembocó en el II Imperio, que fue abatido militarmente en Sedán, como lo fuera el Primer Imperio por la derrota militar de Waterloo. Es el destino de los gobiernos

(4) "Ese partido de la revolución tiene en reserva el inmenso taller de las revoluciones, que da ocupación a toda la población industrial, de todas las edades, de todos los sexos..."

modernos ser víctimas de los elementos que los llamaron al poder. Sólo Dios da permanencia a los reinos.

Las experiencias sociales realizadas durante el reinado de Luis Felipe no son menos instructivas. En esa época aparecieron los nombres "socialismo" y "comunismo", y la bandera roja fue enarbolada por primera vez en 1832. Buonarrotti, exiliado en Bélgica, volvió a Francia en 1830, y su obra, **La conspiración de Babeuf**, se divulgó entre los trabajadores. En 1832 se fundó la "Sociedad de los Derechos del Hombre", y más tarde, la "Sociedad de los Trabajadores Igualitarios", que tenía su periódico **El Humanitario**. En 1838, apareció otro periódico **El Hombre libre**. Este declaraba que la comunidad absoluta de los bienes debía ser realizada por el crimen y la violencia. "Exigimos la comunidad de los bienes casi como Babeuf la había comprendido y, como él, trabajaremos en la difusión de nuestros principios, aunque debamos ser víctimas de la injusta realeza. Cumplimos un deber al destruir de arriba a abajo el estado social, para rehacerlo sobre nuevas bases". **El Humanitario** decía "que el materialismo debe ser proclamado porque es una ley invariable de la Naturaleza" (5). En su último **Manifiesto**, Babeuf había anunciado que las experiencias igualitarias de los primeros años de la Revolución no serían las últimas: "La Revolución Francesa sólo es el preanuncio de una revolución mucho más grande y más solemne, y que será la última".

5. El comunismo religioso y teosófico

Todas esas manifestaciones forman parte del movimiento que Lorenz von Stein llama "el comunismo materialista". Pero distinguía ya otras corrientes igualitarias, a las que denomina "comunismo religioso" y "comunismo teosófico".

El comunismo religioso estaba representado por La Mennais que, después de haber sido el gran defensor del trono y del altar, desde 1830 quiso conciliar la Iglesia y la Revolución. Condenado por Roma, opuso a la autoridad de la Iglesia el nuevo dogma democrático de la infalibilidad del género humano que su viejo amigo Lacordaire llamaba el "fundamento de uno de los más formidables errores aparecidos en el mundo" (6). El mito Humanidad, en efecto, era la religión por excelencia de la democracia, y fue recibido apresuradamente por los comunistas. La humanidad, esa nueva aristocracia popular de nacimiento, era como el cuerpo místico de los proletarios desarraigados, a los que confería un sentimiento de unidad, de solidaridad y de superioridad con respecto a todos los que aún estaban atados por los lazos de la propiedad, de la sociedad, de la familia y de la religión. Ella unifica, libera, iguala, realiza la fraternidad. La desigualdad ya no era solamente un crimen contra la sociedad, sino una violación de la ley divina.

(5) Estas citas están en la obra citada de Lorenz von Stein.

(6) **Consideraciones acerca del sistema de M. de La Mennais**, 1834.

Ese comunismo religioso también tendía la mano al comunismo teosófico representado exclusivamente por franc-masones tales como el abbé Constant, Alfonso Esquiros, Etienne Cabet y Pierre Leroux. Sus obras tienen títulos muy seductores: **Biblia de la Libertad** (1840), **Evangelió del Pueblo** (1840), **Credo comunista** (1841). Pierre Leroux se presenta como el profeta de una tercera Revelación. Según él, ni el mosaísmo, ni el cristianismo entendieron bien la unidad de la humanidad, porque el fundamento y la causa de esa unidad no es ni Dios Creador, ni Dios Regenerador, sino el Hombre. "El hombre, escribe, lleva en sí a la Humanidad: quien dice hombre dice humanidad" (7). En la Edad Media semejante doctrina era inconcebible. "En un hombre, en efecto, decía el dominicano Eckhart en un sermón, no se encuentra toda la humanidad (8), porque un hombre no es todos los hombres. Por el contrario en Dios, el alma reconoce a toda la humanidad y a todas las cosas en su más alta realidad, porque ahí su conocimiento se funda sobre el Ser".

Los comunismos religiosos y teosóficos tenían asimismo un rasgo común: los dos profesaban la "no violencia", ese viejo caballo de batalla del comunismo que aún hoy conserva cierto vigor bajo los blancos cabellos de un Lanza Del Vasto. "Creo, escribía Cabet en su **Credo comunista**, que amenaza y violencia serían un contrasentido, y que los comunistas deben demostrar la perfección de su doctrina por su paciencia, su buena voluntad y su amor fraternal hacia los que marchan más o menos rápido por el camino de la reforma y del progreso".

6. El comunismo perfectamente definido en 1850

El estudio de las tres grandes corrientes comunistas en la Francia de la primera mitad del siglo último, le permitió a Lorenz von Stein fijar los rasgos esenciales del comunismo naciente y, después de más de un siglo, aún sus observaciones conservan todo su valor. "Hay que cuidarse en primer lugar, escribe, de buscar en el comunismo un sistema definido, un principio claro y lógico... Todas las tendencias y sistemas comunistas no tienen ningún poder sobre él: tanto las rechaza como las adopta o se entrega a ellas, o bien las olvida sin cambiar por eso su carácter y su tendencia. Por ello es mucho más importante y más fuerte que el socialismo... No es una doctrina, sino un estado de conciencia... El comunismo es el estado de conciencia del que el socialismo sólo es un síntoma; no es otra cosa que la fase espiritual de una evolución de la oposición de los elementos de la sociedad industrial, que precede la lucha abierta... El Estado y la sociedad no hacen causa común contra el comunismo por temor a los desórdenes y a las insurrecciones obreras que podrían producirse aisladamente, pero siendo el comunismo la expresión de un estado de conciencia en el proletariado, temen que la difusión de ese estado de espíritu conduzca a una oposición y a un odio

(7) Citado por Lorenz von Stein en su *Historia del movimiento social en Francia*.

(8) Eckhart no empleaba la palabra "humanidad", sino "Menschheit".

generalizados de las dos grandes clases de la sociedad" (9). "Es claro que cada comunismo necesariamente acarrea una nueva forma de esclavitud aún más insoportable que los antiguos lazos de dependencia social y, entonces, la idea de la igualdad se separa de ellos para abrirse otro camino. Por eso el comunismo no tiene sino que establecerse para disolverse por sí mismo" (10).

Los que prefieren la oscuridad a la claridad profética de esos textos, encontrarán en las obras de Karl Marx y de los pretendidos filósofos marxistas un buen tema de divagaciones. He aquí, por ejemplo, una definición del comunismo dada por Marx: "El comunismo no es un estado que debe ser creado, ni tampoco un ideal destinado a orientar la realidad. Llamamos comunismo al movimiento efectivo que suprimirá la situación presente...". Frases como éstas han permitido a los cristianos y a los sacerdotes progresistas discurrir ampliamente acerca de "las tesis de Marx" (11), y el éxito del marxismo, en gran parte, se debe a la oscuridad con que los judíos voluntariamente han rodeado esa pretendida filosofía. Todos los enemigos de la sociedad prefieren la oscuridad a la luz del día.

Lorenz von Stein ha tenido un gran mérito al consagrar tan vasto estudio al comunismo en Francia, sobre todo porque, después de la represión del General Cavaignac, el comunismo parecía definitivamente extinguido. En 1848 los grandes escritores franceses sólo creían en el "próximo arribo irresistible y universal de la democracia en el mundo" (12). "El mundo futuro pertenece a la democracia", escribía Chateaubriand poco antes de su muerte, en las **Memorias de ultratumba**. Para la mayoría de los franceses, el comunismo solamente había sido un acceso de locura revolucionaria, y aún en 1862 podía leerse en el **Diccionario universal de las ciencias, las letras y las artes**: "Los excesos a los que se entregaron en ciertas épocas los que proclamaban el comunismo, tales como los Jacques, los anabaptistas, los proyectos subversivos de los Iguales, discípulos de Babeuf, las jornadas de junio 1848, que ensangrentaron París en nombre de la República Democrática y social, al mismo tiempo que la impotencia de los socialistas para fundar nada, ha establecido suficientemente la vanidad de sus teorías". No obstante, el futuro le dio la razón a Lorenz von Stein.

7. El comunismo internacional

Algunos espíritus prevenidos quizá piensen: ¿Cómo Lorenz von Stein ha podido hablar del comunismo sin mencionar ni a Karl Marx, que tomó parte en la Revolución de 1848, ni al famoso "rabino comunista" Moses Hess, este pionero del comunismo? Es cierto que a esos ilustres

(9) Citas del capítulo titulado: Esencia del comunismo y relación con el socialismo.

(10) Cap. titulado: El comunismo, el socialismo y la idea de la democracia social.

(11) J. Aduriz, S. J., *Hombre, Marxismo y Cristianismo*, Buenos Aires, 1961, p. 74.

(12) Tocqueville, Advertencia a *La Democracia en América*, 1848.

escritores judíos no se los cita ni una vez en sus obras. La respuesta es simple. "Marx, observa justamente Jean Ousset en **El Marxismo Leninismo**, no es el inventor del comunismo, ni de la cosa, ni de la palabra... Por consiguiente Marx no inventó nada". Además, como lo había comprobado Drumont: "Antes de 1870, no se habrían encontrado cincuenta franceses que hubiesen leído a Karl Marx y que conociesen su doctrina" (13), y Dostoievski, en su novela **Los endemoniados** (1873), en la cual analiza las manifestaciones y las causas de la revolución social en Rusia, no habla tampoco de Marx. Ese desprecio general por el autor de **El Capital** (1862) era justificado y fue preciso el concurso de circunstancias excepcionales, de las que vamos a hablar, para que Marx saliera de la oscuridad.

En 1848, el comunismo se había convertido, como lo observa Lorenz von Stein, en "la semilla de un combate europeo en el corazón de la sociedad". Dicho de otra manera, el estado de conciencia producido por la contradicción entre la situación material del obrero y las ideas de Igualdad y de Libertad había desbordado las fronteras de los Estados particulares y escapaba al control de los gobiernos nacionales. He ahí el gran acontecimiento de la segunda mitad del siglo XIX. Ahora bien, el ideal de libertad y de igualdad sólo era un cristianismo reducido al estado de sentimiento, la ceniza aún caliente de la religión de los pueblos católicos que habían perdido la fe. Bastaba soplar sobre esas cenizas para encender el gran incendio que destruiría hasta en sus fundamentos al cristianismo. ¿Quién iba a tomar esta iniciativa?

Desde 1848 el comunismo se había convertido en un fenómeno internacional. Entonces los judíos, pueblo cosmopolita, intervinieron. Tenían de una mano la alta finanza y la prensa. Sólo debían tender la otra a los obreros de todos los países para ser los jefes de la Internacional Comunista, contra la que eran impotentes los gobiernos. Esa fue su política invariable desde la fundación de la Primera Internacional, reunida en Londres en 1864 a instigación de Karl Marx. Así se convertían en los amos del más formidable medio de destrucción de los tiempos modernos: la Revolución Mundial. La manera en que utilizaron el capital y la propaganda para mantener el estado de conciencia comunista internacional, llevarlo a su paroxismo y provocar la lucha armada, ha sido tema de numerosos estudios. Estos últimos hicieron conocer el nombre de los bancos judíos norteamericanos y de los agitadores judíos, que han fomentado y dirigido en todos los países de Europa los movimientos revolucionarios en pos de la primera guerra mundial. Sin embargo las pasiones raciales, que se apoderaron de estos hechos y los pusieron al servicio del antisemitismo carnal, no han dejado entender su alcance sobrenatural. Hay, en efecto, en la conducta de este pueblo, un profundo misterio que no ha atraído la atención de ningún sociólogo y que, no obstante, es la constante de su historia.

(13) Figuras de bronce y estatuas de nieve, París, 1900, p. 317.

8. Marxismo y destino judío

Los judíos han abrazado el comunismo, como han abrazado todos los movimientos que amenazaron la unidad o la existencia de la Iglesia, y, en cada ocasión, ellos han sido decepcionados y castigados de modo ejemplar. No hay nada más dramático que este destino, y Donoso Cortés tuvo una inspiración genial cuando lo comparó al de Edipo (14). Hay, en efecto, entre la tragedia clásica de la Antigüedad y el drama que tuvo lugar en los comienzos de la era cristiana, trece siglos después, una concordancia impresionante, que causa una profunda emoción. Recordémosla.

— Los dioses, por la voz de los oráculos de Delfos, habían anunciado que Edipo sería el asesino de su padre; Yahvé, por la voz de los Profetas, anunció que los judíos darían muerte a su Dios.

— Un hombre muere a manos de Edipo en un sendero alejado; un hombre muere a manos del pueblo elegido en el Calvario.

— El hombre muerto por Edipo era su padre; el hombre crucificado por el pueblo judío era su Dios.

— Edipo interroga a Yocasta y a Tiresías: "¿Quién es el hombre del sendero? ¿Quién es mi padre?"; el pueblo judío pregunta a Jesús: "Si tú eres el Hijo de Dios ¿por qué no descienes de la cruz?".

— Edipo se casa con su madre; Israel carnal busca su consolidación en la grandeza pasada de su raza.

— Edipo, con sus ojos cegados, declara al pueblo de Tebas que el culpable será castigado y expulsado lejos de su patria; el pueblo judío, con los ojos ciegos, camina sin descanso de país en país, de pueblo en pueblo, de espejismo en espejismo.

— Los dioses de Edipo no le dejan otra esperanza que su hija Antígona; Dios no deja al pueblo judío otra esperanza que la Flor salida de la raíz de Jesé.

Los últimos actos del sagrado drama no son menos trágicos para quien los escruta con rigurosa objetividad. Veamos ahora cómo, de falsos Mesías en falsos Mesías, de ilusiones en ilusiones, de mitos en mitos, ellos han llegado a adoptar el comunismo y a hacer de esta nueva religión una doctrina típicamente judaica.

La Revolución Francesa había emancipado a los judíos, en virtud de la nueva concepción abstracta del "hombre en sí", y estos últimos pensaron reconocer en ella al Mesías: "El Mesías, dijeron, ha venido para nosotros el 28 de febrero de 1790, con la Declaración de los Derechos del Hombre" (*Archivos Israelitas*, 1847). Ahora bien, los judíos, conver-

(14) Discurso pronunciado ante la Academia Española, el 16 de abril de 1848.

tidos en ciudadanos, se encontraron frente a una nueva forma de hostilidad: el antisemitismo.

Entonces los judíos, inspirados en el ejemplo de los pueblos cristianos, buscaron su salvación en el nacionalismo, y, después de la condenación de Dreyfus, en 1885, Herzl escribió **"El Estado judío"**. Proponían reunirse en un territorio, —no importando cuál fuera, si Argentina o Palestina—, donde pudieran vivir independientemente. Voltaire, en 1771, había suplicado a la Emperatriz Catalina de Rusia interceder ante Alí Bey a fin de "hacer reedificar el Templo de Jerusalén y llamar a todos los judíos". En 1898, el fundador del Sionismo, Teodoro Herzl, pidió al Emperador de Alemania, Guillermo II, interceder ante el Sultán para que permitiera a los judíos emigrar a Palestina. Entonces Inglaterra y Alemania rivalizaron celosamente para satisfacer la aspiración de los judíos, hasta que finalmente, en 1948, la O.N.U. creó el "Estado de Israel", que no es de Israel, sino, como lo ha dicho un judío, una grosera caricatura del Tercer Reich alemán. Y helos aquí envueltos en una guerra sin término, que amenaza no sólo al nuevo Estado, sino que compromete los esfuerzos de asimilación de los judíos con las naciones cristianas.

Otro acto de esta tragedia de las ilusiones judías acaeció en la segunda mitad del siglo XVIII. Sabios materialistas habían puesto en boga el estudio de los caracteres físicos de las razas humanas, y el zoólogo alemán Eichhorn había inventado la palabra "semita", la cual parecía más científica que la palabra "judío". Los judíos entonces pensaron que había llegado la hora de gloriarse de su antigua raza, y proclamaron "la inmutable ley natural según la cual una raza superior nunca es aniquilada o absorbida por una raza inferior" (15). "Todo es raza, no hay otra verdad", declararon Disraeli y sus correligionarios. Ahora bien, menos de un siglo más tarde, los judíos fueron las primeras víctimas del racismo, y, para salvarse, no les quedó otro remedio que fomentar una campaña de prensa mundial contra la "discriminación racial".

Desde entonces los judíos abandonaron la peligrosa ilusión racista para abrazar el Humanitarismo. Los franc-masones habían logrado poner en boga el Mito-Humanidad. Nada parecía más incompatible con el racismo. Sin embargo los judíos abrazaron con entusiasmo esta falsa religión humanitaria, y creyeron que "el advenimiento del Mesías-Humanidad marca el triunfo del antiguo sueño judaico" (16). Se podría hacer una pintoresca colección de todos los "mesías" que hicieron correr a los judíos desde que rechazaron a Cristo, pero fue solamente desde la Reforma que hubo cristianos tan tontos como para seguirlos.

Ahora bien los mitos tienen todos su fase polémica, agresiva y sanguinaria. En el siglo XIX, se manifestó, en Francia, una nueva forma de

(15) Bédarride, *Les Juifs en France, en Italie, en Espagne*, 1851.

(16) A. Naquet, político judío, que hizo votar la ley de divorcio en Francia.

lucha social: la lucha de clases. Marx, nieto de rabinos, que había leído mucho, en particular **El socialismo y el comunismo de la Francia contemporánea**, de Lorenz von Stein (1842), a quien evitó mencionar, se apresuró en acudir, atraído como un buitre por esta lucha sanguinaria entre cristianos, y edificó, sobre un hecho propio de la edad industrial, una filosofía de la historia: "Toda la historia de la sociedad humana hasta ahora, escribe en el **Manifiesto comunista** (1848), es una historia de lucha de clases" (17). No se podía imaginar nada tan estúpido como esta generalización, y nadie en su época se tomó el trabajo de profundizar los escritos de Karl Marx. Sus correligionarios bautizaron esta doctrina con el nombre de "Marxismo". Pero el marxismo lleva a los judíos al caldoso y a nuevas hecatombes, que no se puede vislumbrar sin horror.

Atados al marxismo, como el ahorcado a la soga, los judíos siguen militando en favor del advenimiento de una sociedad universal sin religión, sin clases, sin familias y sin tradiciones, en la cual no haya más judíos ni cristianos, pues, como escribe Abraham León: "sólo la más amplia democracia puede permitir resolver el problema judío con el mínimo de sufrimientos... Pero esto supone, naturalmente, la Revolución proletaria" (18). Llevados por su fatal destino a poner en práctica todas las locuras religiosas y sociales inventadas por cristianos apóstatas, los judíos realizan hasta sus últimas consecuencias la concepción liberal del "hombre en sí", a la cual deben su ficticia emancipación política. Y el drama no ha llegado a su desenlace. Sabemos por las Escrituras Sagradas que la historia milenaria de las grandes ilusiones del Israel carnal durará hasta el fin del mundo, y que el último acto ha de ser una tragedia espantosa. Cuando Satanás utilice sus últimos recursos para seducir a los hombres, en medio de la confusión universal, los unos reconocerán al Cristo que sus antepasados han crucificado, y los otros seguirán al Anticristo, creyendo reconocer en él al Mesías. Esta alternativa se presenta cada día de manera más imperativa. Será el último episodio de la historia de la Redención.

9. Filosofía de la historia o teología de la historia

Frente a la teología de la historia se erige hoy el marxismo con su filosofía materialista de la historia. El ha liberado al hombre de sus creencias religiosas para someterlo a leyes implacables. El ha reemplazado a la acción providencial de Dios, que constituye la trama invisible de la historia, por divinidades celosas y tiránicas: evolución, perfectibilidad, progreso. Son estas últimas, y no más Cristo, las que rigen la historia, y el hombre, deslumbrado por la magia de estas palabras, no es más que un autómata ciego, incapaz de elevar su espíritu hacia una visión sobrenatural de la historia. Como lo comprobaba, ya en 1750, un

(17) Solamente en 1859, Marx, bajo la influencia de los economistas ingleses, hizo intervenir la economía como factor decisivo de la lucha de clases.

(18) Bases para un estudio científico de la historia judía en *El Sionismo, Crítica y Defensa*, 1968, pp. 115 y 108.

sacerdote del Oratorio, Carlos Francisco Houbigant: "Los cristianos se han convertido en judíos que tienen un velo sobre sus ojos: no entienden ya nada de las Escrituras, no poseen más doctores, si no son rabinos" (19). Ahora bien los mitos tienen solamente un tiempo, y muchos signos anuncian que la era de los grandes sistemas ha llegado a su oca-so. ¿No dice San Pablo que "el Señor declara que hará cesar las cosas móviles, hechas en un tiempo, a fin de que las cosas estables e inmóvi-les perduren siempre"?

Recordemos, a manera de conclusión, el testimonio de un gran ju-rísta alemán, Carl Schmitt: "Hay muchas posibilidades de una visión cris-tiana de la Historia, olvidadas o nuevas, insospechadas o inesperadas, cuya riqueza es infinitamente superior a la filosofía marxista del Orien-te y el progresismo del Occidente" (20). Buscarlas, revivificarlas, pro-clararlas, ponerlas en práctica es el único medio de vencer al marxis-mo, cualquiera sea su disfraz.

GUILLERMO GUEYDAN DE ROUSSEL

(19) *Conferencias de Metz entre un judío, un protestante y dos doctores de la Sorbona*, Leyda, 1750, p. 203.
(20) *La unidad del mundo*, Conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid, 11 de mayo de 1951.

ETICA Y MEDICINA

I. PRELIMINAR

La razón que me ha movido a tratar este tema es, precisamente, la de **no** ser un **especialista**. Esta situación es generalmente **mal vista** en el mundo científico contemporáneo y, sin embargo, ello no fue siempre así. En la **Ética a Nicómaco**, Aristóteles dice:

"Habremos cumplido suficientemente nuestra tarea si damos las aclaraciones que comporta la naturaleza del asunto que tratamos. Y es que, en efecto, no debe buscarse el mismo rigor en todas las discusiones, indiferentemente, de la misma manera en que no se lo exige en las producciones del arte. Las cosas bellas y las cosas justas que son el objeto de la política dan lugar a tales divergencias, a tales incertidumbres que se ha llegado a creer que existían por convención y no por naturaleza... Debemos contentarnos tratando semejantes asuntos y partiendo de tales principios, con mostrar la verdad de una manera grosera y aproximada... En el mismo espíritu deberán ser acogidas todas las afirmaciones que emitamos, ya que es propio de un hombre educado no buscar el rigor para cada género de cosa sino en la medida en que el asunto (tratado) lo admite... Así en un dominio determinado juzga bien quien ha recibido una educación apropiada, mientras que en una materia que excluye toda especialización, el buen juez es aquel que ha recibido una cultura general".

E. N., 1094 B 11-1095 A 2

El comentario detenido y sabroso de este texto es una tarea a la que, cualquiera sea su prestigio o su necesidad, no podemos atender aquí y, en consecuencia, retendremos de este texto estimulante y venerable lo esencial para la preocupación de nuestro tema. En principio, el Estagirita afirma que la Belleza y la Justicia pertenecen al orden de lo político. Esta expresión debe ser bien entendida: su sentido apunta a la tarea pedagógica que debería cumplir el Estado respecto a sus miembros **no sólo** ni primariamente en el terreno de las **acciones** —económicas, administrativas o de cualquier otro tipo— sino en el ámbito del **ser**; es decir que para Aristóteles, y con él para buena parte de los antiguos, el Estado es responsable directo de un mejoramiento ontológico de sus miembros, en el cual mejoramiento o perfección la Belleza y la Justicia poseen una importancia capital. **Ser más y ser mejor**, he ahí el **resultado** excelente de la política para los antiguos.

Sin embargo, este ser más y ser mejor no se promueve sin dificultades de orden teórico y práctico. En el primer caso es preciso llegar a comprender que ciertas prescripciones que conciernen a la naturaleza

del ser que es el hombre, no son ni arbitrarias ni menos aún convencionales sino, por el contrario, expresan el **término** adecuado de su propia naturaleza. La cuestión posee una significación histórica importante a la que el texto alude claramente pero que no podemos desarrollar aquí (1).

Finalmente, Aristóteles deshace una idea unívoca que como hombres modernos nos hemos hecho acerca del rigor. Este debe acordarse con la naturaleza del objeto por considerar y en nuestro caso particular —el de las cosas humanas— significa que el rigor no puede ser geométrico o matemático. Ser capaz de esta distinción establece la diferencia fundamental entre un hombre culto y un **bárbaro** ya que, es preciso subrayarlo, la cultura es, ante todo, un ámbito de medidas y de proporciones destinado a poner de manifiesto la unidad profunda y misteriosa de la experiencia, la cual se traduce en el acto indispensable de la visión.

II. DOS AXIOMAS PARA LA EXPOSICION

Nuestro propósito es enunciar axiomas orientadores para la exposición de nuestro tema. El primero de ellos resume y expresa la mentalidad antigua: según su sentido el hacer sigue al ser y depende constitutivamente de él; el segundo axioma resume y expresa la mentalidad moderna y pretende que el hacer, la operación, constituyen al ser.

1. Breve correlación con una teoría del conocimiento realista

En esta exposición sumaria corresponde declarar cuál es el supuesto de la teoría del conocimiento realista (2).

Hay que decir que nuestro conocimiento alcanza la verdad de las cosas reales y que sobre este conocer la realidad, absolutamente legítimo, se apoya nuestra capacidad para obrar el bien (3).

Lo que aquí hace falta comprender acabadamente es que para la mente antigua hay una connatural primacía del ser que surge, transparente, en la formulación parmenídea: **hay el ser**. Ahora bien, el ser de las cosas (**entes**) es la **medida** de nuestro conocimiento de ellas. **Medida** no evoca —contrariamente a nuestra primera impresión— algo cuantitativo sino cualitativo; en efecto, de lo que se trata es de la **forma substancial** de las cosas reales. Dicha forma substancial es, precisamente, lo que hace ser a cada cosa lo que ella es y no otra cosa.

Si ahora consideramos tanto el entendimiento divino cuanto el del artista, coincidimos en admitir que ambos son capaces de constituir una **configuración previa** de la cosa por crear. A esta configuración pre-

(1) Nos referimos a la cuestión histórica-sistemática de la sofística y su peculiar interpretación de la naturaleza.

(2) Seguimos aquí la presentación que hace de este tema J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid, 1974, passim.

(3) SANTO TOMAS, *Summ. Th.* I-II, 19, 3, ad 1. "Bonum per prius pertinet ad rationem sub ratione veri quam ad voluntatem sub ratione appetibilis", cit. por J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, p. 22, n. 5.

via la podemos denominar, también, pre-figuración. Vistas así las cosas ocurre que éstas poseen una **causa formal interna** (forma substancial inmanente a la cosa real) y una **causa formal externa** (forma substancial extrínseca a la cosa real que proviene de su prefiguración en el creador). Se puede decir, entonces, que tanto Dios como el artífice son "medida" de la realidad. Volveremos sobre este punto inmediatamente.

En el proceso del conocimiento, el ser objetivo por conocer es la forma substancial extrínseca respecto a la inteligencia que conoce y, en tal sentido, se ve cómo y por qué es su **medida**, de acuerdo a lo explicado arriba. Por otra parte, la causalidad formal extrínseca de la realidad de las cosas respecto a la inteligencia que conoce, es lo que nos permite comprender al **ob-jectum** como algo que está ahí y resiste y determina.

Llegados aquí examinemos tres niveles de consideración: el entendimiento divino, las cosas naturales y nuestro propio entendimiento humano, a la luz del célebre texto de **Ver.**, 1, 2: "Las cosas naturales de las cuales el entendimiento humano recibe ciencia miden nuestro entendimiento. Pero ellas son medidas por el entendimiento divino, en el cual están todas las cosas creadas, como todas las obras artificiales están en el entendimiento del artífice. Así el entendimiento divino mide sin ser medido. Las cosas naturales miden y son medidas. Nuestro entendimiento es medido y no mide a las cosas naturales sino tan sólo a las artificiales". Esto nos permite estar seguro que cualquiera sea la dignidad del sujeto cognoscente —y ésta es inmensa— la realidad de las cosas en tanto que objetos del conocimiento, determina todo conocimiento sobre ella. Todo nuestro saber de las cosas reales no es sino un concierto o conveniencia con lo que ellas son. Desde esta perspectiva se ve la profundidad del pensamiento de Bernardo de Claraval: "sabio es aquel a quien todas las cosas saben como realmente son" (4).

El concierto y conveniencia entre la inteligencia y la realidad concluyen en unidad viviente (la del conocimiento del hombre) en la cual **se identifican** el entendimiento y la cosa conocida de una manera total (5).

El conocimiento procede según la tarea del **intelecto agente** que expresa la espontaneidad de la inteligencia frente al objeto, abstrayendo la **especie impresa** que es la esencia de la cosa, la cual se recibe en el **intelecto paciente** que es respecto a la especie impresa —esencia de la cosa— **como la materia primera** en el orden natural: libre de toda determinación. La inmaterialidad esencial de la cosa real es recibida por el aspecto paciente de la inteligencia y de este modo la inteligencia se

(4) Cf. PIEPER, ob. cit., acápite.

(5) Cf. SANTO TOMAS, S. C. G., "Intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum". Cf. también Quoi., 7, 2: "Intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte, res intellecta. Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta vel species eius; sed quia complete informatur per speciem rei intellectae, dum eam actu intellegit". Citado por J. PIEPER, p. 32, n. 2. Y también en 1, d. 35, 1, 1, ad 3: "et oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia, ex quorum coniunctione efficitur unum perfectum" (ibid.).

hace uno con la realidad. Para el Medievo, juntamente con el pensamiento de Aristóteles, el hombre es, ante todo, **capax universi**, capaz, en virtud del conocimiento, de acceder y poseer en la unidad de la identificación cognoscitiva la diversidad de lo real.

Para la mentalidad antigua y medieval el conocer humano queda **medido**, esencialmente, por la realidad. Este hecho no disminuye la dignidad del sujeto ni, menos aún, introduce alguna mengua en su espontaneidad radical sino que, por el contrario, integra el valor y la iniciativa del conocer humano en la dimensión abarcadora de **"un oír atento el ser de las cosas"** tal como ya pedía el venerable Heráclito, Fr. 112 (D.K.). Lo que ocurre es que en el conocer humano la tradición distinguió aspectos necesariamente complementarios de la inteligencia, su ser **ratio** (discurso, búsqueda, investigación, abstracción, precisión, y conclusión) esto es: su sesgo inequívocamente activo y, simultáneamente y sin contradicción, su ser **intellectus**, su connatural capacidad para la intuición a la cual se ofrece lo verdadero. En una palabra: para el espíritu antiguo el conocer humano es algo más que actividad, es algo más que "trabajo" como aseguraba Kant (6). Ese **algo más** es, precisamente, la disposición para recibir la realidad no sólo como esfuerzo sino como **don** y, en tal sentido, como ella es, independiente de cualquier forma de nuestra voluntad. Pero decir esto es lo mismo que afirmar que para la tradición indivisa del pensamiento occidental el acto de conocer se corona en la contemplación de lo que es.

Esta dimensión contemplativa es la que se interrumpe en la presentación de un conocimiento humano entendido como una pura actividad, como un exclusivo esfuerzo; correlativamente, la ética que se apoya sobre esta concepción del conocer humano trunco será, desdichadamente, una ética de la voluntad y de la acción necesariamente desconectada de la objetividad del bien, la cual coincide, esencialmente, con la objetividad del ser. Así el hacer bueno será ante todo un hacer esforzado, más aún titánico. El hacer será ético gracias a un particular heroísmo de la voluntad que, ante todo, debe violentar la naturaleza ya que es Kant, precisamente, quien enseña que lo propio de la ley moral es contraponerse al impulso natural. Esto convierte al bien en algo difícil y, lo que es más grave, la dificultad aparece como el criterio moral definitivo: cuanto más aspero y difícil más ético. Santo Tomás pensó de una manera completamente diferente: "lo propio de la virtud es perfeccionar nuestras inclinaciones naturales" (7). El bien no es la fatiga sino la perfección de la naturaleza de quien obra. Más aún, si la virtud fuera

(6) Cf. I. KANT, *Acerca de la tónica de la dignidad que se ha alzado nuevamente en filosofía* (Akademie, Ausgabe, VIII, 387-40). Allí Kant acusa a toda filosofía en la que "no haga falta trabajar sino únicamente oír y paladear en sí mismo el oráculo, para conquistar radicalmente toda la sabiduría que la filosofía propone". Habrá que insistir en que la filosofía es trabajo pero no solamente trabajo, sino, fundamentalmente gozo de ver y comprender en la contemplación como don.

(7) Summ. Th., II-II, 108, 2.

capaz de suprimir la dificultad para cumplirla "sería más meritoria" (8). La vida ética no consistirá en la infecunda violencia sobre la propia naturaleza sino, mucho más modestamente, en su ordenamiento. Esta doble perspectiva: cognoscitiva y ética resulta indispensable para comprender la índole y el alcance del axioma II.

2. El axioma II: el hacer, la operación constituyen al ser

Este axioma se halla ejemplarmente condensado en el texto del Fausto de Goethe, precisamente en el fragmento correspondiente al **"Gabinete de estudio"**:

"Escrito está: "En el principio era la Palabra".
¡Aquí me detengo! ¿Quién vendrá en mi ayuda?
No puedo a la Palabra tan alto estimar.
De otro modo debo vertirlo
si del Espíritu soy rectamente iluminado.
Escrito está: En el principio era el Pensamiento.
Reflexionemos bien sobre esta línea.
¡Que tu pluma no se precipite!
¿Es el pensamiento el que todo obra y crea?

"Debería decir: en el principio era la fuerza.
Pero a medida que lo escribo, algo
a no detenerme en esto me amonesta.
El Espíritu está conmigo, una vez más veo claro
/ el consejo.
Y escribo confiado: ¡En el principio era la Acción!" (9).

Este texto hace "pendant" con el célebre pasaje de Descartes en el **Discours** donde se lee:

"(...) es posible llegar a conocimientos que sean muy útiles para la vida, y que en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica (...) y así convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza" (10).

En ambos textos se advierte una convergencia fundamental: lo importante, lo decisivo está en la **acción**, ella funda no sólo un orden de inteligibilidad sino también de eticidad que podemos denominar —con todo derecho— moderna. La acción se entiende aquí como soberana y entonces como único juez posible. Ya en Descartes esta acción se pretende útil (para la vida). Si esto es efectivamente así habrá que admitir que la razón aquí en juego surge de la necesidad y se nutre de ella,

(8) Quaestio disp. de virt. cardinalibus, 8, ad 7.

(9) Cf. GOETHE, Fausto, trad. Norberto SILVETTI PAZ, (ed. bilingüe), Col. Obras Maestras. Fondo Nacional de Las Artes, Ed. Sudamericana, Bs. As. 1970, pp. 121-2. La traducción ha sido ligeramente modificada por nosotros.

(10) DESCARTES, *Discours de la Méthode*, traduction, introduction et notes par E. GILSON, 4^{ta} ed., Vrin, París, 1966, p. 122 (Sixième partie). M. E. Gilson ve en el texto citado una conexión directa con el espíritu de Francis Bacon.

tanto para satisfacerla cuanto para, en un momento dado, planificar no sólo su satisfacción sino la multiplicación de otras necesidades y otras eventuales satisfacciones en la forma de una red. Pero es preciso recordar también, que la ciencia ha sido siempre, y continúa siéndolo, una tarea de libertad en el sentido de que su razón pretende alcanzar un saber independiente de toda eventual utilización (11).

III. EL AXIOMA II Y SU CONFRONTACION CON ALGUNAS CUESTIONES DE ETICA MEDICA

Ahora será preciso considerar, sumariamente por cierto, la célebre relación: médico-paciente y, sobre todo, el acto que en ella se cumple, a saber: el acto médico. "Plenamente humano" lo llama, con razón, Pedro Laín Entralgo (12). Esta determinación nos obliga a formular una serie de observaciones que, en su conjunto, se orientan a conectar el axioma II, enunciado antes, con una conducta que abarca a los dos términos de la relación: el médico y el paciente.

En un artículo reciente, el Prof. Egidio S. Mazzei (13) subraya la crisis que hoy penetra la mencionada relación médico-paciente y expone un orden de motivos y razones. Nuestra propuesta es la de ampliar la visión así obtenida en el sentido de la perspectiva general que implica el axioma II.

Si trazamos un círculo epistemológico suficientemente amplio e intentamos después una rápida mirada, parece que, en general, las ciencias no experimentan —respecto a sí mismas— ni la obligación de justificar su existencia ni la de dar cuenta radical de sus crisis. Quizás lo que las ciencias pretendan hoy sea "operar" (14). Este hecho plantea el problema de la distinción actual entre saberes básicos y aplicados. Sin entrar en el detalle epistemológico de esta cuestión podemos preguntarnos ¿qué clase de ciencia es aquella que intenta explotar al ser sin dar razón de él? Una ciencia convertida completamente a la utilidad. Aquí empero está en juego una idea del hombre, ya que si éste pudiera definirse esencialmente como creador de efectos útiles, tal formulación de lo humano reduciría la historia de las ciencias, incluida la brillante etapa de la ciencia

- (11) Es altamente probable que a partir de la tarea libre de la ciencia se pueda pensar en una eventual utilización de sus resultados teóricos y, de hecho, esto es lo que ocurre en alguna medida. Pero es manifiesto que este hecho no debe ocultarnos los problemas que plantea este paso del saber teórico a sus utilidades, ya que podemos preguntarnos: ¿qué es efectivamente lo que "pasa" de la teoría a la utilización? Y además ¿qué estatuto tiene precisamente ese "pasar" del que se habla, parece, sin discusión?
- (12) Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, Rev. Occid., Madrid, 1970, p. 380.
- (13) Prof. Dr. Egidio S. MAZZEI, *La deontología médica en la época actual*, en Rev. de la Asociación Médica Argentina, vol. 90, 7, oct., 1977, pp. 177-180.
- (14) Cf. Eduardo NICOL, *El porvenir de la filosofía*, F.C.E., México, 1972, p. 18. Ver también p. 31: "la nota sobresaliente de nuestro tiempo es la de ser un tiempo interesado".

contemporánea, al lamentable capítulo de una anomalía existencial (15). Sin embargo, sabemos que la ciencia es un hacer constitutivamente libre, es decir no sujeto en principio a utilidad o utilización alguna. Lo que hay que ver es que aquí no se juega solamente una idea de lo humano cuyo carácter abstracto podría tranquilizarnos a priori sino, por el contrario, lo que aquí jugamos es el contenido más concreto y substantivo de lo humano el cual, a favor de una civilización niveladora, intenta ser degradado respecto a su verdadera condición. En efecto, de lo que se trata es de convertir al ser del hombre, creativo y libre, en ser funcionario. Así una comunidad de hombres se transforma en una organización de funcionarios.

Pero ¿en qué consiste, en la perspectiva de este trabajo, esta categoría de funcionario?

Ella no es meramente antropológica sino que su significación humana radica en su estatuto ontológico. El ser funcionario expresa esa **reducción** de la densidad, la riqueza y la dramaticidad del ser hombre a la exclusiva dimensión de un hacer rigurosamente eficaz. ¿Dónde ver esto inmediatamente? Ante todo, en la realidad y en el lenguaje. En la **realidad** sería ocioso subrayar el desprecio efectivo y severo que merecen, en general, las **vocaciones liberales** —las cuales en su totalidad, es bueno recordarlo, imprimen carácter—. Entendemos por vocaciones liberales aquellas que se ordenan a un hacer libre y, además, en las que se comprende y se exige que el lucro y la fama sean un fin accidental, no querido ni buscado por sí mismo (16). La crisis honda de la vocación liberal consiste, precisamente, en el hecho de que les está faltando, cada vez más, el conjunto de condiciones de posibilidades para su realización. Esto significa que lo más profundo del ser y del hacer humano es devorado por la exigencia de la férrea necesidad y la omnívora utilidad. Esta situación encierra la mayor violencia para el espíritu ya que se le exigen

- (15) Cf. E. NICOL, *ob cit.*, p. 21. Cf. también A. KOYRE, *Etudes de la pensée scientifique*, Gallimard, N.R.F., Paris 1973, p. 39: "[...] 'cette interaction entre la théorie et la pratique, la pénétration de la seconde par la première et vice versa, l'élaboration théorique de la solution des problèmes pratiques —et nous avons vu pendant et après la guerre jusqu'où cela peut aller— me semble être un phénomène essentiellement moderne. L'Antiquité et le Moyen Age nous en offrent peu d'exemples, si même ils nous en offrent, en dehors de l'invention du cadran solaire et de la découverte, par Archimède, du principe qui porte son nom. On peut ajouter l'exemple du célèbre tunnel d'Eupalinos. Quant aux techniques antiques, force nous est d'admettre que, même en Grèce, elle sont autre chose que de la science appliquée. Aussi surprenant que cela puisse nous paraître, on peut édifier des temples et des palais, et même de cathédrales, creuser de canaux et bâtir des ponts, développer la céramique et la métallurgie, sans posséder de savoir scientifique; ou en n'en posséder que des rudiments. La science n'est pas nécessaire à la vie d'une société, au développement d'une culture, à l'édification d'un Etat et même d'un Empire. Aussi y eut-il des empires, et des grands, des civilisations et de fort belles (pensons à la Perse ou à la Chine) qui s'en sont entièrement, ou presque entièrement, passé comme il y en eut d'autres (pensons à Rome) qui, en ayant reçu l'héritage, n'y ont rien, ou presque rien ajouté. Aussi ne devons nous exagérer le rôle de la science comme facteur historique, dans le passé, là même où elle existait effectivement comme en Grèce, ou dans le monde occidentale prémoderne, il fut minime". La idea importante para nuestro desarrollo es la que subraya el hecho de que la ciencia no es necesaria sino posible.
- (16) Cf. ARISTOTELES, *Met.*, 993 b, donde el Estagirita enseña que el conocimiento científico tiene por fin la verdad y el conocimiento práctico tiene por fin la acción. Cf. también SANTO TOMAS, *In Met.*, 1, 3, quien llama libres o liberales a las artes destinadas a saber, no a algún fin práctico medido por la acción.

rendimientos útiles a una vocación caracterizada por el desinterés (17).

En el **lenguaje** asistimos a la convicción de que las palabras son, ante todo, unidades abstractas y decididamente intercambiables, fruto de la pura convención. Así, hoy ya no hablamos de **honorarios** sino de **salarios**. Este trueque semántico subvierte la realidad en su significación, ya que coloca en el mismo nivel y la misma dimensión aquellas obras humanas que, en sí mismas, son **inconmensurables** y aquellas otras sobre las que se ha acordado un precio previo (18). En suma: realidad y lenguaje nos muestran un proceso creciente de **proletarización**. El mundo de las actividades humanas, caracterizado por un margen real y eficaz de acciones libres, se reduce ahora a una **totalidad uniformadora de acciones útiles**, es decir: **un mundo de asalariados**. Es manifiesto que sobre éstos en cuanto personas no puede pesar, ni antes ni ahora, juicio peyorativo alguno. Lo que aquí se rechaza no es la persona sino **la categoría: asalariado**, en un uso desorbitado que invade una esfera de la acción que no le pertenece por naturaleza, a saber: el hacer libre.

Este hecho tiene consecuencias ontológicas y no sólo económicas o sociales como se estaría inclinado a reconocer inmediatamente. Es a partir de él que comprendemos cómo y por qué se hace más y más difícil cumplir con la primera condición de la relación humana que supone el acto médico: la elección. El médico funcionario y el paciente funcionalizado protagonizan la caricatura de un encuentro en el cual toda elección ha sido erradicada. Aquel a quien estamos dispuestos a confiar nuestro dolor más vivo o más incierto es, ante todo, una entidad impersonal, es un funcionario y como tal: inapelable. Aquel a quien el médico está vocacionalmente orientado a asistir en la restauración del equilibrio de su unidad viviente en todos los momentos de su vida y, precisamente, en los más extremos, ese alguien es, ante todo, multitud, multiplicación de un rostro anónimo ante quien se celebran los gestos rituales de la función, quizá exactos, quizá totalmente planificados, pero también inevitablemente abstractos. ¿Qué margen legítimo de humanidad real puede existir en el seno de semejante abstracción de lo humano que degrada irremediabilmente la relación médico-paciente? ¿Qué conocimiento científico y artístico puede madurar a través de ese contacto fantasmal? ¿Qué signos únicos e intransferibles del dolor del paciente podrán alcanzar la hermenéutica del médico y constituir de ese modo **un lenguaje singular** en el que se instale la comprensión de **esa** enfermedad y, simultáneamente, de la salud y todo esto venciendo el tedio y la prisa infernal?

Inhumano, profundamente inhumano, hay que llamar a este **acto médico proletarizado**. La pregunta es: ¿por qué esto es así? **Porque en principio** —aquí la palabra requiere todo su vigor y todo su rigor— se ha **substituido** al ser por la acción. En efecto, se ha creído posible y necesario, más aún, completamente **útil**, destruir una relación cons-

(17) Cf. E. NICOL, *ob. cit.*, p. 31.

(18) Cf. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962, p. 61.

titutivamente humana, personal, como es la relación médico-paciente, y en su lugar colocar una relación fundamentalmente abstracta, dócil a todos los caprichos de la planificación, abarcadora de las más diversas y contradictorias circunstancias, realidades y contenidos históricos ya que, en definitiva, está privada de ser. Nada de lo real y singular que habita la existencia la ha medido.

En el principio era la acción, traducía satisfecho Fausto, después de considerar el carácter **principal** (enraizado en el principio) que posee la palabra como signo de la realidad. He aquí y ahora una acción —aparentemente benéfica y destinada a los más— que pretende constituir a partir de sí misma un ser, una realidad, y que, manifiestamente, no puede sino fracasar, con grave daño para el hombre, en la doble figura del médico y del paciente.

La acción a través de ciertos rasgos típicos propone hoy a la inteligencia médica un número de graves problemas que exceden con mucho el límite específico de lo profesional, para entrar de lleno en el terreno de lo humano y de **los deberes** que lo humano comporta. Cualquiera sea la dramaticidad real de los problemas propuestos, cualquiera sea el prestigio personal y científico de aquellos que hoy adelantan soluciones tantas veces rechazables deontológicamente, es preciso afirmar que algo permanece inalterable en el orden de los principios: "todo deber ser se funda en el ser" (19). El acto médico, en cuanto que se halla sometido a un deber ser (deontología médica) se funda, también él, necesariamente en el ser. Esto quiere decir: en el ser objetivo que él tiene ahí delante. En términos generales, esto implica que lo ético se funda en la realidad, no en la conciencia, no en el sentimiento, no en los valores, no en la arbitrariedad de algún modelo de vida propuesto. **La realidad** es el fundamento del bien, y aquel que quiera hacer el bien debe mirar derecho hacia la realidad (20). El hacer bueno es, precisamente, aquel que concierta la acción con la realidad objetiva del ser; es bueno lo que "corresponde a la cosa". El bien está determinado y medido por la adecuación a la realidad objetiva del ser (21).

Este lenguaje nos resulta de algún modo familiar. En el orden del conocimiento habíamos mostrado cómo y por qué la realidad objetiva del ser era la que **medía** nuestro saber, sin menoscabo alguno de la actividad y espontaneidad del sujeto cognoscente, esto es: del **hombre**. Ahora, en el orden de la acción ética es preciso comprender, también, cómo y por qué ésta se halla **medida** por la realidad objetiva del ser o, dicho de otro modo: cómo y por qué la acción ética debe **acordarse** con la naturaleza de la realidad a la cual se ordena.

Debe quedar absolutamente claro que, tanto para conocer cuanto para obrar el bien, el sujeto que conoce u obra debe **renunciar a**

(19) Cf. J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid, 1974, p. 15.

(20) *Ibid.*, p. 17.

(21) *Ibid.*, p. 18.

determinar a partir de sí mismo el **contenido** del conocimiento o de la acción moral; por el contrario en ambos casos el **qué** del saber y del obrar queda determinado por la realidad objetiva del ser. Se sabe que la razón práctica es, ante todo, **una extensión** de la razón teórica (22). Además, lo propio de la razón práctica es conocer la verdad, como la razón teórica, pero ordenándola a la acción (23). En definitiva, el obrar moral se apoya necesariamente en el conocimiento de la realidad, el cual ilumina la voluntad y la precede en su acción. Resumiendo al extremo un complejo y delicado proceso, podemos decir que se produce la transformación de conocimientos verdaderos en imperativos prudentes (los rectos mandatos concretos o, como los llama Sto. Tomás: **conocimientos dirigentes**) (24), y estos últimos se transforman en acciones externas buenas. La **idea guía** consiste en la adecuación o ajuste del obrar humano respecto a la realidad de las cosas en su naturaleza, gracias al juicio de prudencia que indica el momento y los medios adecuados que deberán ponerse en juego.

Veamos ahora algunos ejemplos que propone hoy la práctica médica y que aparecen con carácter normativo en la enumeración de Bernard Quelquezen (*Trib. Méd.*, 12, 613) 2, 1975, citado por el Prof. Mazzei en el artículo aquí mencionado. Según el autor, se trata de comprender el problema ético que plantean algunas figuras típicas de la acción médica contemporánea. Ellas serían: a) la llamada **medicotanasia**; b) la determinación de las conductas por seguir en los casos de **reanimación polivalente**, los cuales deberían distinguirse en principio de la mera vigilancia intensiva; c) la aquiescencia a las peticiones de suicidio por parte del paciente desahuciado, facilitándole los medios para que este acto se lleve a cabo gracias a los conocimientos médicos; d) lo que desde siempre se conoce con el nombre de eutanasia, con el consentimiento de los interesados o sin él, pudiendo la víctima presentar las más aberrantes manifestaciones de la monstruosidad; e) el eugenismo en los diversos niveles históricos de atrocidad. A esta enumeración por demás significativa se podría agregar lo que el Prof. C. Bruaire, de París, llama: "las manipulaciones de una ingeniería genética", la cual debe ser distinguida cuidadosamente de la legítima y brillante investigación científica en genes (25).

Cabe declarar que estas y otras cuestiones posibles no constituyen un capítulo aislado de un quehacer exclusivamente profesional y que, en consecuencia, el ajuste de una ética particular podría resolver inmediatamente. Como se comprende no se trata aquí de negar la com-

(22) Cf. SANTO TOMAS, *Summ. Th.*, I, 79, 11, citado por J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, p. 48.

(23) Cf. SANTO TOMAS, *Summ. Th.*, I, 79, 11, ad. 2.

(24) Está claro que en cuanto conocimiento la prudencia está medida por la realidad de la cosa. Cf. *Summ. Theol.*, I - II, 4, 3. Ver también J. PIEPER, *Prudencia y templanza*, Rialp, Madrid, 1969, *passim*.

(25) Cf. C. BRUAIRE, *Ethique et Sciences médicales*, Actas de la IVª semana Internacional de Filosofía de la Ciencia, Curitiba, Brasil, 3-9 enero 1978, —en prensa. Gentilmente el prof. BRUAIRE nos ha permitido citar una de las ideas directrices de su exposición.

petencia específica de la deontología médica respecto al acto médico que le da origen sino, por el contrario, lo que aquí proponemos es, precisamente, conectar las cuestiones mencionadas con el punto crítico a partir del cual pueden ser comprendidas y evaluadas en toda su amplitud y consecuencias. En efecto, en la historia moderna se verifica un punto de crisis en el cual, a partir de Descartes, se decide promover la constitución de una ciencia cuantitativa y operatoria. El camino recorrido en este sentido dura ya tres siglos y el programa consiste en definitiva en una empresa de dominio sobre la realidad (26). Esta razón convertida al dominio se prolonga eficaz en las diversas técnicas. Esta decisión —la de promover una ciencia cuantitativa y operacional— trae consigo una primera consecuencia fundamental: el ser se escinde en ser objetivo y espíritu subjetivo y este último carecería de ser, dada la índole particular de la empresa de dominio sobre la realidad. La separación se prolonga en el hombre mismo entre su cuerpo y sus necesidades y, por otra parte, su espíritu y sus derechos. El sentido de una profunda unidad se halla desde entonces perdido y el divorcio que se instala entre la naturaleza y el espíritu tiene múltiples y dolorosas consecuencias que el hombre contemporáneo no cesa de experimentar, cualquiera sea el margen de su comprensión.

Si este es el punto medular de la crisis y si ésta podría admitirse como una presentación esquemática, es preciso reconocer que por su lugar de origen principal (la filosofía) y por el orden de consecuencias que se desprende en el ámbito de la práctica cotidiana sería injusto que se pensara en dejar solos a los diversos profesionales, en nuestro caso al médico, frente a la universalidad de las cuestiones que tienen planteadas, esperando de ellos una reflexión y una solución que excede ampliamente el marco preciso de su práctica médica.

Las cuestiones reseñadas por Quelquezen y otras posibles no proceden tan sólo de la substitución del axioma que corresponde a la mentalidad de un mundo clásico, por aquella otra que pertenece a la mentalidad de un mundo moderno. La substitución puede ser epistemológica porque antes ha sido ontológica, es decir: lo que aquí ha sido cancelada es una experiencia del ser como medida del conocer y del obrar humanos para colocar en su reemplazo un saber y un obrar faústicos, sin límites reales. Un saber y un obrar que aceptan como único principio la acción, no la realidad, y que, en consecuencia, deben constituirse como saberes y operaciones eficaces respecto a una planificación absolutamente a priori, independiente de toda experiencia de la realidad y de toda consideración del ser como medida del conocer y del obrar ético.

Todo médico enfrenta diariamente la realidad de un paciente

(26) Esta manera de pensar es exactamente la contraria de la que caracteriza a la tradición. El conocer se dirige —libre— hacia el ser y éste es su medida; el obrar ético se ordena a su plenitud, a su llegar a ser perfecto en el acto.

que mide su saber y su obrar médicos en una eticidad en principio irrenunciabile. Ningún médico puede abrogar el orden de dependencia respecto a la realidad de su paciente y disponer de él sino, por el contrario, toda su ciencia y toda su práctica médica no hacen sino honrar la realidad del hombre enfermo, con ciencia y prudencia. Su ideal no es, ciertamente, el que propone el Discours, VI, a saber, ser "dueño y señor de la naturaleza" sino, mucho más modesta pero fecundamente, ser intérprete y servidor del hombre a fin de que éste alcance su ser más hondo y más alto, la conciencia de su equilibrio y el respeto de su dignidad.

HECTOR JORGE PADRON

CONGRESO MUNDIAL DE FILOSOFIA CRISTIANA

El 4 de agosto de 1879, el Papa León XIII publicó una Encíclica —"Aeterni Patris"— sobre la restauración de la Filosofía Cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

Con ocasión del Centenario de dicha Encíclica, la Sociedad Católica Argentina de Filosofía ha convocado a pensadores del Viejo Mundo, de América y Argentina, a un Congreso Mundial de Filosofía Cristiana que ha de realizarse entre el 21 y el 28 de octubre del presente año en Embalse, Provincia de Córdoba.

El centenario de aquel magno documento pontificio que tuvo tanta significación para el renacimiento de la filosofía cristiana, es ocasión propicia para el replanteo de los grandes temas esenciales, ya por su valor intrínseco, ya por relación a los problemas del mundo actual, de cuya confrontación se pondrá en evidencia la vitalidad de los principios filosóficos cristianos.

Tiene también especial significación que el Congreso se lleve a cabo en Iberoamérica y con el auspicio del Episcopado Argentino, pues Iberoamérica es el único continente católico del mundo, esperanza de la Iglesia para el inmediato futuro, como ha dicho S. S. el Papa Juan Pablo II, y fermento del pensamiento católico.

Con motivo de este Centenario, MIKAEL adhiere una vez más al Magisterio Pontificio y desea el mejor de los éxitos a los organizadores del Congreso.

MARIA ANTONIA DE PAZ Y FIGUEROA

Símbolo de Fe en la historia nacional

I

Hablar del desarrollo del espíritu argentino en su lucha por llegar a madurar y concretarse es, en parte, historiar la cultura nacional desde sus bases sentimentales y filosóficas consubstanciadas con la tradición cristiana. Porque cultura nacional significa algo vivo, pleno de humanidad y sentimiento telúrico, como el árbol cuyas raíces se hunden hacia abajo en profundidad. Significa, en suma, la que formóse ancestralmente y va reelaborándose cada día con el alma y con la sangre de nuestros nacionales, como sujetos de la historia y creadores anónimos de una nacionalidad que, para ser auténtica, debe reflejar sin sonrojos, la imagen y semejanza del pueblo que la forjó. Lo otro será retórica y nominalismo, catarsis antinacional y antipopular que busca inocularse miméticamente, o presunción cenacular de advenedizos, pero nunca el cúmulo de conocimientos y actividad de una comunidad diferenciada a través de las épocas como para alcanzar a constituir una cultura y no una mera alfabetización.

Nuestra tierra es parte integrante de esa América castiza y morena que constituyó para el hombre medioeval que era todavía el español de aquel tiempo, un vasto interrogante de realizaciones, un estímulo a sus ambiciones, una posibilidad inédita de dignificarse y vivir en libertad. Y esta América, surgida de la quimera colombina y la audacia ibérica, es el fruto en mayor sazón que España ha brindado a la civilización universal. Nacimos bajo los auspicios de ese destino manifiesto que llevó a los monarcas más grandes de la tierra, a los capitanes más intrépidos y a los misioneros más evangélicos, a volcarse íntegramente sobre el Continente nuevo en la mayor empresa misional que pudo haber realizado la humanidad. Porque somos hijos de Cristo y de España, buscamos conservar así nuestro espíritu y concretar de ese estilo nuestro carácter. De ahí que la historia de la cultura y del pensamiento nacional sea la historia del auge y ascenso de las corrientes populares y espirituales que interpretan y continúan a esa honrosa tradición fundacional.

Insertada en ella, como la mayor custodia de esas vivencias y de esa alma ancestral, estuvo obstinadamente enhiesta durante la

población continental y persiste afanosamente como centinela y guardián, Santiago del Estero. Nada la abatió en las horas de su necesitismo, ni durante los reinados de lo antinacional. Hemos querido, entonces, traer a la evocación algo de esa soberbia trayectoria espiritual y cultural, que permanece modesta y recatada, cuando embaten los avatares del materialismo, pero guarda en su fondo anímico las fuerzas capaces y necesarias para emprender nuevas creaciones salvadoras.

Esa trayectoria espiritual halló su más alta figura, su más excelsa representación en una imagen femenina que supo poner su cálida humanidad al servicio de Dios y de su pueblo, para surgir como un nombre salvador después de la catástrofe que asoló a España y América en los finales del siglo XVIII como corolario del despotismo ilustrado, exotista y destructor de nuestro acervo anímico. Pero esta mujer no surgió como una existencia aislada ni casual, dentro de la cronología santiagueña. Su nacimiento no se realizó aquí como un imprevisto, pues respondió a esas direcciones telúricas y a una sucesión histórica que hicieron de Santiago del Estero una tierra señalada por Dios para levantar bien alto los pendones de su Iglesia y de la nacionalidad.

Y ello fue así, porque a través de toda nuestra historia, nunca dejó de estar presente el signo distintivo de la Cruz, a cuyo destino están unidos todos nuestros vaivenes. Desde la primera "entrada" descubridora de estos territorios, marcha junto a la figura arriscada del guerrero, la presencia evangélica del religioso. Fue tan necesaria esta compañía, que cuando ella faltó se vio también tambalear hasta la vida política de estas nuevas regiones. Podíase vivir sin alimentos, podíase sufrir las distancias y los rigores climáticos, podíase padecer las soledades del bosque inhóspito y la amenaza permanente del salvaje; todo se podía aguantar y sobrellevar, pero nada era para los santiagueños del 1556 comparable al estar sin la presencia del sacerdote que imponía la verdad de Cristo y prestaba consuelo a la vida, y en la muerte. Si así lo entendían los fundadores que aquel año llegaron desafiando la cordillera hasta Chile con el Capitán Hernán Mexía de Miraval, para traerse un clérigo cuando aquí les llegó a faltar la voz del Evangelio; ¿cómo separar estas esencias de nuestro desarrollo histórico?

Así vinieron los primeros religiosos que predicaron en Santiago. Con las expediciones de Diego de Rojas y Juan Núñez de Prado primero; y entre 1550 y 1580 los restantes clérigos y las Ordenes de mercedarios, dominicos y franciscanos, entre innumerables vicisitudes pero también con la insobornable entereza que alentaba a esta tierra y sus pobladores. Hasta que poco después habría de iniciarse la etapa ignaciana, que así podemos llamarla, la que cul-

mina con la vida y la obra de nuestra Beata Antula, pues ella se distingue por una uniformidad esencial en la acción y el pensamiento, tendientes a hacer triunfar el espíritu misional.

Era la civilización que llegaba a afincarse en plenitud, cuando arribaron en 1585 a Santiago los primeros religiosos de la Compañía de Jesús: los padres Alonso de Barzana, Francisco de Angulo y el hermano Juan de Villegas. Después se agregarían otros nombres a este plantel inicial, pero los de estos primeros que llegaron a nuestro suelo deben ser recordados permanentemente pues con ellos iniciábase también, en las vivencias nacionales, su asentamiento misional en nuestra patria con sus grandes correlaciones sociales y culturales.

Teníamos ya establecida la primera Diócesis del país desde 1570, y el primer Obispo de la Argentina posesionado 11 años después, en la persona de fray Francisco de Vitoria. Este había escrito al Provincial de la Compañía en el Perú, P. Juan de Atienza, solicitando el envío de sacerdotes de la Orden para fortalecer la acción misional incipiente, y de allí llegaron entrando por Salta los primeros jesuitas que se establecieron en Santiago. Pero el servicio de Dios necesitaba nuevos y mayores soldados, y recurrióse después a los que hallábanse instalados en el Brasil bajo el apostolado del famoso P. Anchieta. Era el Obispo Vitoria inquieto y diligente, cualidades que le hicieron ser también muy discutido. Su emprendimiento en funciones de gobierno, le llevó a fletar navíos y cargamentos y aquel en que viajaban los Padres que pedía fue asaltado por piratas ingleses que prodigaron a ellos crueles sufrimientos. De los cinco jesuitas que salieron de Brasil, dirigidos por el P. italiano Leonardo Arminio, llegaron luego de Córdoba, cuando ya estuvieron salvos en el Río de la Plata, los P. Juan Saloni, Tomás Fields y Manuel de Ortega con los cuales acreció el valioso contingente santiagueño.

Contábamos con la ciudad que, equiparada a un "seminario de las colonias españolas" por el P. Lozano, fecundó todo el país con prolífica maternidad; y con el Obispado, y con la primera Catedral Argentina. Con los jesuitas tendríamos establecida también la primera escuela de alfabetización y el primer maestro religioso que enseñó en el país. El hermano Juan de Villegas, dio comienzo desde su arribo a la enseñanza, fundando el Colegio del Santo Nombre de Jesús, y aunque su gloria pretenda ser retaceada, ella se afirma en una incuestionable consecuencia de la primacía y de los objetivos con que se fundó Santiago del Estero y comenzó su evangelización.

La misión y la prédica abarcaba todos los estratos sociales. Con los jesuitas se unifican socialmente las diversas categorías étni-

cas que convivían durante la población hispánica y las composiciones raciales indígenas se incorporan mediante un vasto esfuerzo de conocimiento lingüístico.

II

Quienes han escrito sobre el ambiente impopular que rodeaba a las instituciones jesuíticas en nuestro país, sólo han buscado justificar mendazmente sus propios intereses levantando un edificio insostenible por su falsedad histórica. La pérdida de los jesuitas fue una tragedia sentida intensamente por todas las capas sociales de su época, y lamentada con dolor en más alto grado por los sectores populares y humildes de la población. Sería una significativa consecuencia de ello la acción motivadora de una segunda etapa histórica en el proceso del desarrollo del espíritu y la cultura nacional. Y en aquellos días de condescendencias y debilidades, en que el temor de las represiones gubernativas silenciaba voces viriles, tocó alzar el pendón de protesta a esta tierra por intermedio de la más sorprendente prédica resurrectora.

Es que a veces Dios se vale de los medios más inesperados para hacer sentir sus designios, y cuando los hombres aguardamos reacciones por los caminos acostumbrados, Su decisión sorprende y vence los más fuertes escollos. Así aparece en nuestro pasado, llenando con su presencia imprevisible toda una etapa de vastas transcendencias espirituales, una voz femenina diáfana y sugerente llamada a las grandes revelaciones de la fe. Y tocada por la gracia divina llena los escenarios nacionales, la prédica y la pureza santiagueña de María Antonia de Paz y Figueroa. Urgida por hondas voces interiores a realizar una acción extraordinaria, reaparece con ella el espíritu de la Compañía de Jesús y este resurgimiento de su sentido misional nos reivindica históricamente cubriendo todos los escenarios argentinos.

María Antonia de Paz y Figueroa, acción individual que resume e interpreta las angustias y las inquietudes espirituales colectivas, nació en Santiago del Estero en 1730. Aunque venía de un hogar eminente, nada hace suponer en sus primeros años el sesgo que habría de tomar su existencia y la huella profunda con que se marcaría en el alma nacional. Pero a los 15 años hace sus votos y viste el hábito de Beata consagrándose a la oración y al apostolado, y luego practica sus Ejercicios en la casa jesuítica de esta ciudad. Allí se impregna de espíritu místico del cual derivaría la urgencia con que se sentía llamada a la predicación, al año siguiente al del extrañamiento de la Compañía, conmovida dolorosamente por este acontecimiento y por sus efectos desgarrantes. Su secreto destino se le revela entonces con fuerza irresistible y nada puede ya detenerla.

Había sido su confesor y guía de los primeros años el P. Buena-ventura Peralta, pero después de la expulsión comienza su prédica en Santiago bajo la dirección del mercedario fray Joaquín Nis, contagiando con su ejemplo a sus primeras compañeras las Beatas Rosa Ferreira y Juana Luna. Aquí da sus primeros Ejercicios Espirituales en lo de los Uriarte, en casa de la familia Garmendia y en la de doña Bibiana Lagar, catequizando cada vez mayor número de fieles, y sorprendida ella misma por sus efectos, se decide a ganar los campos y las tierras santiagueñas predicando en Salavina, Soconcho y Silípica. El escenario natal ya resulta estrecho a sus ansias y a sus fuerzas, y en 1773 llega misionando hasta Jujuy, donde el Obispo del Tucumán, Monseñor Moscoso, conmovido por su impulso, la autoriza a continuar su prédica por toda la Diócesis, ganando nuevas almas incesantemente.

La provisión episcopal concedida permitíale solicitar limosnas, pudiendo fundar casas de recogimiento, organizar Ejercicios y propender así a "reformular las costumbres" por lo que exhortábasela "que continúe tan altos fines con el fervor y espíritu que hasta el presente ha proseguido". Recorrió en virtud de ella Tucumán, Salta, Catamarca, La Rioja y llegó a Córdoba en 1777. Se ha cumplido la primera jornada de esta vida maravillosa, cubierta en medio de las incredulidades del ambiente, victimada por el escarnio, la miseria y toda clase de inclemencias.

Nada le importa a María Antonia que ya es para su pueblo, familiarmente, la Beata Antula, de santidad reconocida tanto como la imagen de Nuestra Señora de los Dolores que le acompaña siempre.

Ha continuado bajo la dirección religiosa del P. José Ignacio Villafañe y se le han unido en su andar mendicante sus parientas Ramona Ruiz y Manuela Villanueva, la Beata Inés, que habría de morir en Santiago en 1784, Casilda Adatao y su prima doña Josefa de Paz que seguirá sus huellas desde Tucumán. Cada día aumenta esa hermandad conmovida por la fe y por el amor, donde no se distinguen las pobres criadas ni las esclavas redimidas, de ese conjunto maravilloso que se contagia con su apostolado. Es un verdadero resurgimiento ignaciano, modelado en el método de sus Ejercicios Espirituales y hasta en las vestiduras de sus hábitos, el que sorprende luego a Buenos Aires, orgullosa y frívola en su impiedad oficial, cuando hace su arribo a ella hacia fines de 1779, para recomenzar sus enseñanzas al año siguiente, con la autorización plena del Obispo de Buenos Aires, Monseñor Sebastián Malvar.

Todo el espíritu de la Beata Antula y el de sus colaboradoras había sido bruñido en la disciplina de la Compañía de Jesús, y ella diría plenamente en su correspondencia a Gaspar Juárez que "los medios espirituales procuro en cuanto puedo, que sean los mismos y de la misma manera como los usaban ustedes".

Su obra en Buenos Aires, en sus primeros diez años y antes de pasar a Montevideo y la Colonia del Sacramento donde se continúa, adquiere una trascendencia internacional que motiva justiciaramente la mayor admiración. Calcúlense en más de 100 mil almas las que reciben sus Ejercicios con gran asiduidad, y a poco las casas donde los brinda resultan estrechas; desfilan ante ella débiles y poderosos, virreyes y siervos, damas de la nobleza colonial y de la humildad ciudadana, todas con la misma contracción. Las cartas sobre sus obras y su propia correspondencia llegan a Europa, donde es traducida y reproducida al inglés, al italiano, al alemán. Desde Francia se sabe que se reformaron varios conventos sólo con leer sus expresiones. Recibe del Vicario General de la Compañía en Rusia la Carta de Hermandad y el Pontífice le brinda indulgencias especiales; y en 1791 se publica en francés un opúsculo titulado "El Estandarte de la Mujer Fuerte", donde nárranse los principales actos de su vida para la veneración universal. ¡A dónde no llega, conmoviéndolo todo, el poder de su sugestión que nunca se abate! Es la suya una luz que esperan ansiosamente ver derramar en cada una de sus palabras los ex-jesuitas refugiados en Roma, dispersos y nostálgicos... Es una lumbré magnífica que ilumina el mundo cristiano y es solicitada continuamente, como lo hace desde las lejanías gálicas Madama Luis Teresa, priora de las Carmelitas de Saint-Denis y tía de Luis XVI!

El año 1793 planea la construcción de su propia casa de Ejercicios en Buenos Aires; mientras se va elevando el edificio —que hoy perdura en la Avda. Independencia al 1100— hace una escapada al Paraguay. La obra, en su parte principal, quedó terminada cuatro años más tarde. En el interim, la Beata dejó firmemente establecida la Orden de su beaterío designando en el Rectorado a su sucesora doña Margarita Melgarejo, antes de morir.

Aunque lo más importante de esa labor reivindicadora de nuestras tradiciones espirituales, llevada a cabo por nuestra Beata, ya bautizada religiosamente como María Antonia de San José, se cumplió fuera de Santiago, toda la dirección gravitante de ella resulta consecuencia de esa sustanciación telúrica que fluye de su antiguo solar. Pero generosos como fuimos ancestralmente, también tuvimos el mismo desprendimiento cuando tratóse de esta nueva redención patria, y la más preciada figura humana de la tierra santiagueña fue ofrendada así a la prédica nacional.

III

Entregábamos con ella el más selecto cultivo del huerto natal que debió sufrir a la distancia con su ausencia, pero gozarse también de sus famas y triunfos, como que nos eran propios. María Antonia se dolía de no poder regresar, de tener que sembrar e ins-

truir desde la lejanía a su pueblo, pero eran mayores sus dolores por las obras que veía frustradas arbitrariamente. Este espíritu selecto, encontró en otro gran espíritu comprovinciano alejado, la comprensión acicateadora de sus empresas y la compenetración necesaria para hacerlas trascender internacionalmente. Fue con el P. Gaspar Juárez con quien pudo transmitirse mejor, epistolarmente, y ese intercambio espiritual que venía a continuar la antigua amistad y comunión de ideales entre las dos más lúcidas inteligencias santiagueñas de su siglo, llevando siempre presente ese paisaje anímico que los inspiraba en la distancia, simboliza expresivamente la índole generosa y elevada de nuestros aportes a la conciencia nacional.

Es que, a través de la confianza íntima, de sus anuncios sobrenaturales o de los temas evangélicos que a ambos les preocupan, está el trasfondo sutil de una comunidad social que aporta otras luces históricas a esas correspondencias. María Antonia es el nexo local y nacional entre su tierra y los expulsos, pasando por el meridiano porteño desde donde escribe. Así, en Agosto de 1780 le avisa a Juárez que su primo el Canónigo Juárez, Arcediano de la Catedral de Córdoba se hallaba junto al Coronel Arias en el Chaco, donde entró a reducir y convertir a los indígenas "aumentando asimismo la gloria del Señor", y esto le lleva a sentenciar finalmente: "Esta es la época de los santiagueños".

Nunca deja de enviar saludos ni de interesarse por la vida europea de sus amigos expatriados; especialmente pregunta por sus antiguos sacerdotes y consejeros los P. Nicolás Araoz, Buenaventura Peralta y Fernando Ordóñez que estuvieran en el convento santiagueño. Otro tanto inquiere sobre su sobrino el P. Juan José Paz, compañero de Juárez en Córdoba y en Roma. En Mayo de 1785 le avisa que "continuamente me están llamando de nuestra tierra Santiago, pues me dice don Fernando Obejero que están clamando por mí, pues desde que vine no han tenido ejercicios". O reenvía saludos a los viejos y lejanos amigos de Juárez quedados en Santiago como el licenciado Fernando Díaz o don Antonio García.

En otras ocasiones sus cartas se valen de la intimidad familiar para sugerirle las reflexiones dolorosas que le despierta el abandono del país y de la obra misional de la Compañía después de la expulsión. Así, en la misiva del 6 de Diciembre de 1783, donde le avisa: "Su padre don Antonio se mantiene robusto y no menos que el Alcalde de Santiago: sólo sí encomendará Vuestra Merced a su tío don Agustín Díaz, que se sirvió Dios llevarlo el 20 de Septiembre. El canónigo Juárez se ha mantenido hasta aquí en el Chaco y Corrientes con el fin de reduccionar o convertir infieles. Buen ánimo el suyo; pero a mi parecer no se verá ese galardón sino en los de la Compañía de mi Jesús, como que se van todos deshaciéndose unos con otros; pero ¿qué digo de nueva conversión, cuando lo

bien convertido que dejó la Compañía, es voz pública se va ya por los suelos?"

Con esta vida de santidad, Santiago dio cumplimiento a su destino espiritual, y con su muerte, el 7 de Marzo de 1799, al cerrarse aquel siglo contradictorio de tantos vaivenes nacionales, concluyó también con esta segunda etapa histórica. Si la gran dirección que caracteriza este ciclo, es de reacción y reconstrucción moral, como fue el signo distintivo de los anteriores, hay en ello una profunda simiente de cultura y de redención social. Santiago volvía a cumplir una sufriente y resignada función de endogénesis, pero lo hicimos conscientes de que esa entrega era necesaria a la salvación de los pueblos. María Antonia de Paz y Figueroa, hija insigne que protagoniza este período y nos llena de honor, llega así a ser la primera hija de Santiago que Dios acoge a su lado en espera de ascender revestida de gracia, si así la Iglesia lo decide, a la majestad de los altares.

LUIS C. ALLEN LASCANO



RESEÑA DE LA ESCOLASTICA Y AÑORANZA DEL TOMISMO

I. UBICACION DE LA ESCOLASTICA

La espiritualidad y la ciencia cristianas de los últimos doce siglos se hallan hondamente condicionadas por la escolástica, y, dentro de ese condicionamiento, la doctrina de Santo Tomás de Aquino ocupa un lugar de primerísima jerarquía. No en vano el magisterio de la iglesia ha declarado que este doctor escolástico es el maestro universal de los fieles que comulgan con el cuerpo y la sangre de Jesucristo. Por ese motivo, Tomás de Aquino no es uno de los tantos teólogos y filósofos que han honrado la fe y la inteligencia de la catolicidad; es mucho más que eso, ya que la cátedra de San Pedro, por boca de todos los pontífices que la han ocupado durante los años que nos separan de León XIII, viene expresando que el Doctor Angélico ostenta una autoridad tal que, con justicia, merece se le confiera una **auctoritas** nítidamente destacada entre los sabios que nos han enseñado las verdades relativas a Dios y a las cosas por Él creadas. De ahí que Santo Tomás se haya constituido en el centro de la preocupación de la teología contemporánea, por cuanto su contribución sapiencial es un **locus theologicus** situado por el magisterio eclesiástico en una posición de llamativa relevancia. Y esto necesita ser enfáticamente recalcado: la doctrina del Aquinate no es la de un padre de la Iglesia, no es la de un pastor que alcanzara la dignidad episcopal, ni, menos aún, la de uno de los vicarios del Redentor en la tierra; sin embargo, los herederos del trono petrino la han puesto en un pedestal que excede el reservado a los otros doctores.

Aquí no hemos de desentrañar cuál es el **locus theologicus** de la doctrina de Santo Tomás; pero sí nos interesaremos en describir cómo el insigne fraile dominicano se ha insertado en medio de una atmósfera a la que él elevó a un plano de inigualable perfección. Tomás, en efecto, fue un doctor escolástico, circunstancia que nunca debe ser olvidada cuando se desea trazar una semblanza de su personalidad y de sus teorías. De ahí que, así como Tomás imprimió a la escolástica un significado que comporta el acceso de este movimiento al pináculo encarnado en su doctrina, así la escolástica es el clima en donde esa

doctrina respira y sin cuya observación ésta resulta difícilmente comprensible.

Para el hombre moderno, la palabra escolástica, designa, por lo general, algo peyorativo. El uso que se le da entre los críticos de las manifestaciones artísticas que vuelcan sus pareceres en el periodismo de masas, por ejemplo, tiene este carácter. Esos críticos suelen emplear el vocablo para aludir a una obra estereotipada en fórmulas de rigurosa construcción formal, pero vaciadas de un contenido elocuente. De esa manera, se nos dice, un artista de la envergadura de Wolfgang Amadeus Mozart, valga el caso, habría compuesto obras de sólida y estricta formalidad clásica que, a su vez, poseen una gran profundidad en lo que respecta a su belleza intrínseca; mas otros músicos, en cambio, por haberse aferrado a una reverencial sumisión a las formas musicales sin impregnarlas de la correlativa belleza interior, sacrificaron el mensaje sonoro en aras de la pura integridad externa de su producción. Este modelo es tildado de "escolástico": respeta la estructura, pero su contenido no representa nada memorable. En ese sentido, la escolástica es vista como un prurito por la armazón periférica prescindente de la vigilancia de la médula íntima de una obra y que la rebaja a un nivel inferior al desear subsumirla en sus obras y en sus contornos. Mas la escolástica de la que ahora tratamos no tiene el menor parentesco con este uso retórico de dicha voz, el cual, por otra parte, se nos antoja asaz caprichoso y plagado de prejuicios que raramente serían justificables, porque, en el fondo, lo "escolástico" de una pieza musical de escasa monta no es responsable de la precariedad de inspiración de su autor. Ludwig van Beethoven, Franz Schubert, Johannes Brahms y Anton Bruckner escribieron páginas admirables en sus literaturas pianísticas y sinfónicas que se atuvieron férreamente a la forma sonata; empero, la belleza de las mismas dependió primordialmente de una inspiración serena y meditada, contra la cual no conspiró el esquema "escolástico" de la forma por ellos adoptada.

En otro orden de cosas, la palabra **escolástica** también dice relación a las **escuelas**, y así como hablamos de escuelas literarias, dramáticas, musicales y pictóricas, igualmente lo hacemos para referirnos a la ciencia y al pensamiento. Expresamos a menudo que hay escuelas de medicina acaudilladas por grandes ingenios de esta disciplina; que hay escuelas jurídicas cuyos mentores son renombrados peritos del derecho, y que hay escuelas filosóficas encabezadas por Pitágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles y tantos otros filósofos de poderosa influencia en el razonamiento superior. Por supuesto, esta variante se adecua mejor al empleo del término **escolástica** que aquélla señalada anteriormente; pero, no obstante, en ella todavía no se refleja con certeza lo que es la escolástica.

Es evidente que la escolástica se halla vinculada con escuelas,

mas, tanto por su devenir histórico como por la particular fisonomía que le compete, el uso de la palabra **escolástica** ha sido especialmente aplicado para mencionar una corriente cultural que despunta con el afianzamiento del imperio carolingio y que, luego de una larga y oscilante trayectoria, llega aun a nuestros días. La escolástica, además, no sólo es un determinado ámbito cultural: es también un movimiento cuyos protagonistas son teólogos y filósofos agrupados en escuelas, ya se vea en ellas las direcciones doctrinales nucleadas en torno a ciertas tesis distinguibles de otras, ya se las mire como los recintos académicos en donde esos hombres abocados al cultivo de la teología y de la filosofía dieron muestras de sus conocimientos.

Por escolástica, **proprie loquendo**, se ha de entender, pues, el movimiento científico básicamente enderezado hacia el desarrollo de la **sacra doctrina** y de los estudios filosóficos que dominó todo el contexto de la Edad Media. Si bien la escolástica se perpetúa durante la modernidad y se expande inclusive en la actualidad, la índole de sus teorías y el modo de hacerlas accesibles fueron esencialmente fijados entre los siglos IX y XIII de la era cristiana. De ahí proviene la habitual identificación de la teología y de la filosofía medievales con la teología y la filosofía escolásticas. Pero esto no es del todo correcto, porque la escolástica del Renacimiento, la del siglo de oro español, la coetánea del racionalismo y la denominada **neoescolástica** ofrecen alternativas que no siempre responden al esquema forjado en el medievo. Se dice, por ello, que hay una escolástica protestante inaugurada por Martín Lutero y continuada por Zwinglio, Melancton y Calvino que adquiere una forma racional típica en los sistemas de Alexander Guttlielb Baumgarten, Martín Knutzen, Georg Bernhard Bilfinger y Christian Wolff. Y es por eso que no nos ha de extrañar la estrecha semejanza argumentativa que guardan entre sí las obras de estos escolásticos luteranos con las de los escolásticos católicos del siglo XVIII: Salvatore Maria Rosselli O. P., Jordan Preingue, Francisco Javier Alegré S. I., Willibald Moherenwalder O. P., Claudio Frassen O. F. M., Nicole L'Herminier, Jacinto Peri O. S. B., Juan de Miguel O. C., Vincenzo Ludovico Gotti O. P., Pablo de la Concepción O. C. D., Charles René Billaurt O. P., Jerónimo de Monteforino O. F. M., etc. La escolástica tiene una cierta unidad; mas esa unidad no es el todo de la escolástica.

II. LA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL

La sociedad pagana del imperio romano había sido convertida a la fe de Jesucristo gracias al celo apostólico de la Iglesia, la cual, con sus padres, pontífices y mártires, introdujo en las almas la doctrina de vida inscripta en el Evangelio. Esa sociedad, diezmada por la corrupción de las costumbres y por las oleadas bárbaras, no había conservado en la mayoría de sus territorios la docencia de los doctores y de los

poetas. El hombre del agonizante imperio pagano de Roma se agotaba estérilmente en la defensa de las migajas de civilización que quedaban de la otrora orgullosa estirpe a la que pertenecía. En verdad, no era eso una civilización, sino la más insalvable decadencia de una civilización que no pudo sostenerse más tiempo.

Paralelamente, el cristianismo ganaba terreno y eran cada vez más nutridos los contingentes de hombres que se sumaban a las filas de la fe. Cuando Carlomagno instaura el Sacro Imperio, la vieja Roma denunciaba haber dado paso a una nueva civilización: la de la cristiandad, ya definitivamente consolidada en el campo civil y que, sin despreñar el bagaje clásico procedente del paganismo, exhibía una originalidad absolutamente imparangonable con otros modos de vivir y de pensar. Pero Carlomagno estaba seriamente inquieto por la falta de un basamento cultural radicalmente asentado en la doctrina revelada por Dios y en las buenas artes de los maestros profanos. La faz descolante de su empresa civilizadora consistirá, pues, en dotar al Sacro Imperio de esa tan anhelada cultura.

Para cumplir con esa misión, en la cual la cristiandad habría de coronar una de las más lúcidas etapas de la historia del pensamiento, Carlomagno decreta y promueve la erección de escuelas, centros de investigación y de instrucción en donde deberá beberse el alimento dispensado por las Sagradas Escrituras, por la ciencia de los santos padres y por los autores paganos que indujeran a levantar el alicaído estado de una sociedad gravemente dolida por las luchas del pasado y por el ocaso de la antigua Roma. Para este fin, Carlomagno recurre a los servicios de un hombre excepcional: Alcuino, monje inglés de la escuela de York, quien se había educado en la línea de San Beda de Jarrow. El concurso de Alcuino no solamente era requerido por el deseo del emperador de proveerse de los consejos de un buen asesor cultural, sino también porque este ilustre maestro procedía de Gran Bretaña, uno de los pocos reductos, si no el único, de la latinidad que el continente había perdido en medida bastante alarmante. De ahí que Alcuino, ya instalado en su función de rescatar las ciencias, las letras y las artes, fuese el **alma mater** del movimiento patrocinado por Carlomagno. Su fama de pedagogo y de organizador de estudios desplazó rápidamente los otros rostros de este benemérito sucesor de la gesta del Venerable Beda, y así Alcuino pasó a la memoria de la posteridad más como el mentor de la escolástica que como teólogo, filósofo, jurista, poeta y curador de almas.

La escolástica, el movimiento que brota de la fundación de las escuelas a fines del siglo VIII, nació con Carlomagno y con Alcuino. Aquél, el legislador, y éste, el planificador y el didacta, confirieron al flamante movimiento una efigie que perdurará casi intacta en las centurias posteriores. Por aquellos tiempos, dos fueron las clases de escuelas que pulularon en el Sacro Imperio de la cristiandad medieval:

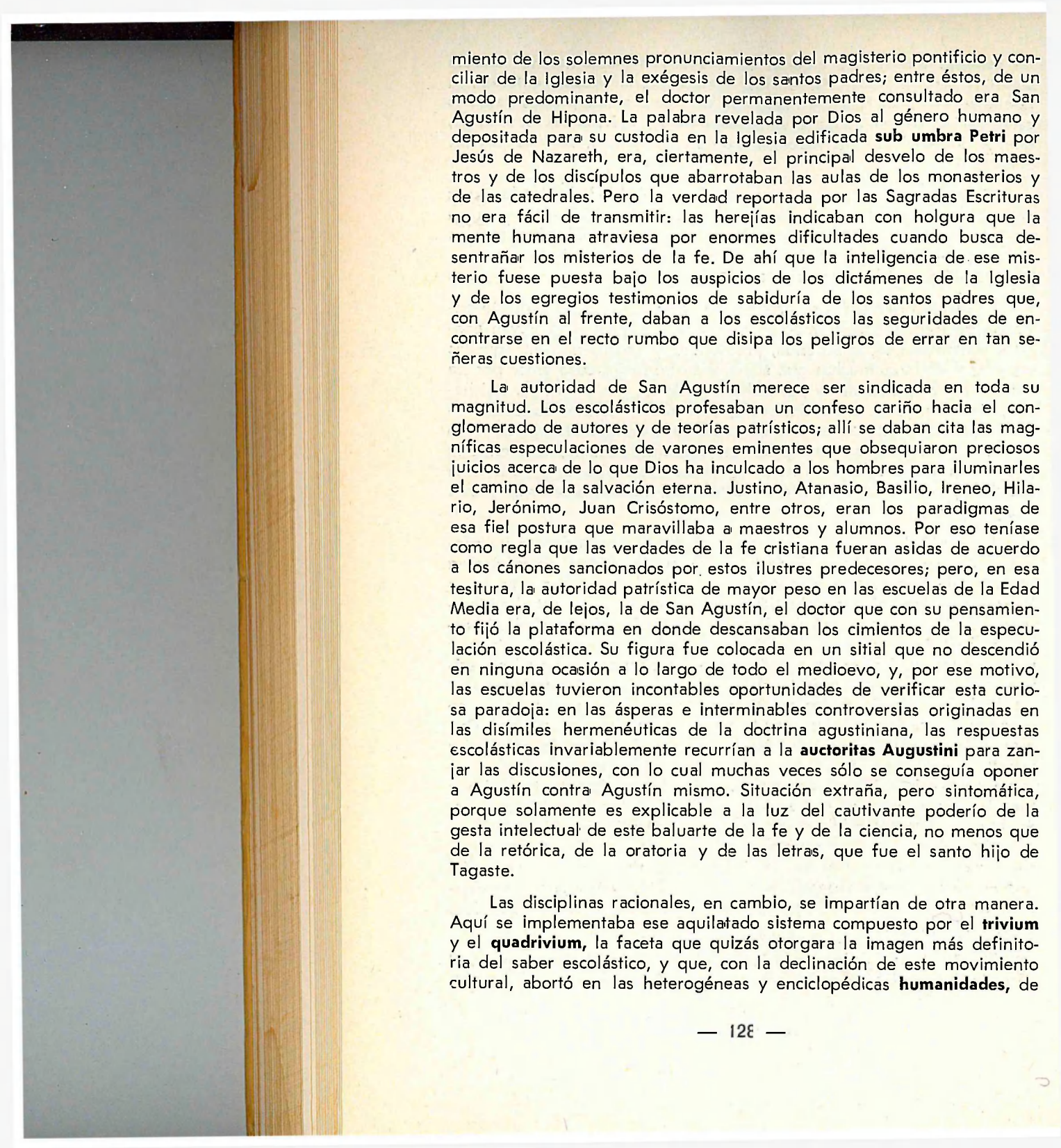
las **escuelas monacales**, algunas de las cuales poseían una **escuela claustral** para la educación de los monjes y una **escuela exterior** en donde se instruían laicos y miembros del clero secular, y las **escuelas catedralicias**, denominadas a veces **capitulares**, **episcopales** o **urbanas**, que, a diferencia de las escuelas monásticas, estaban regidas por los obispos.

Unas y otras cobraron imperecedera celebridad, bastando tener presente lo que han significado Fulda, San Martín de Tours y Fleury-sur-Loire entre las escuelas monacales; y Laón, Reims, Chartres, y París entre las catedralicias para darnos cuenta del inmediato éxito de la actitud carolingia en esta epopeya civilizadora.

La escolástica crece y se propaga con prontitud. El movimiento envuelve un inusitado vigor mediante la obra de quienes lo llevan adelante contemplando, enseñando, predicando y escribiendo en aquellas escuelas y en otras muchas que sembraban un majestuoso amor por la verdad del conocimiento y por la belleza de las letras. Cluny, Reichenau, Canterbury, St. Gall, Einsiedeln, San Víctor, Corbie, Soissons, Ferrières, Auxerre, Bec, Aurillac, Clairvaux y otras escuelas germinadas del mandato de Carlomagno y de los planes de Alcuino, legaron a la civilización y a la iglesia un hermoso caudal de sabiduría y de belleza artística que la feroz campaña detractora del moderno laicismo nunca pudo empañar.

La escolástica evolucionó en estas escuelas acogéndose a un programa de estudios de sencilla factura, aunque de arduas exigencias en lo concerniente a las materias en él incluidas. Las escuelas eran casas de grandes dimensiones —abadías, monasterios, templos catedralicios— provistas de bibliotecas en donde se compendia el conocimiento recogido hasta aquellas jornadas. Por otro lado, estaban presididas por maestros que impartían las enseñanzas a los alumnos, los cuales, recibiendo los conocimientos de los folios manuscritos de las bibliotecas a través de la docencia de los maestros o de sus lecturas personales, se preparaban para difundirlos, a su turno, a las nuevas generaciones. Con esta rudimentaria pero eficaz diagramación pedagógica, la escolástica brindó a la cristiandad y al Sacro imperio una amplia, penetrante y robusta cultura imbuida de una vocación fundamentalmente teológica y filosófica, mas incapaz de descuidar su dilección hacia las bellas artes. A pesar de esta extendida complacencia por el cuidado de las letras y de las artes, el más claro campo de preocupación de los escolares era, sin duda, el de la fe y el de las ciencias filosóficas. Sin marginar ninguno de los restantes saberes, la escolástica brilló, pues, por el ferviente desenvolvimiento de la teología y de las disciplinas demostrativas de la razón natural.

El estudio escolástico de la teología consistía en la lectura y en el comentario de la Biblia, para cuya interpretación se reclamaba el conoci-



miento de los solemnes pronunciamientos del magisterio pontificio y conciliar de la Iglesia y la exégesis de los santos padres; entre éstos, de un modo predominante, el doctor permanentemente consultado era San Agustín de Hipona. La palabra revelada por Dios al género humano y depositada para su custodia en la Iglesia edificada **sub umbra Petri** por Jesús de Nazareth, era, ciertamente, el principal desvelo de los maestros y de los discípulos que abarrotaban las aulas de los monasterios y de las catedrales. Pero la verdad reportada por las Sagradas Escrituras no era fácil de transmitir: las herejías indicaban con holgura que la mente humana atraviesa por enormes dificultades cuando busca desentrañar los misterios de la fe. De ahí que la inteligencia de ese misterio fuese puesta bajo los auspicios de los dictámenes de la Iglesia y de los egregios testimonios de sabiduría de los santos padres que, con Agustín al frente, daban a los escolásticos las seguridades de encontrarse en el recto rumbo que disipa los peligros de errar en tan señeras cuestiones.

La autoridad de San Agustín merece ser sindicada en toda su magnitud. Los escolásticos profesaban un confeso cariño hacia el conglomerado de autores y de teorías patrísticos; allí se daban cita las magníficas especulaciones de varones eminentes que obsequiaron preciosos juicios acerca de lo que Dios ha inculcado a los hombres para iluminarles el camino de la salvación eterna. Justino, Atanasio, Basilio, Ireneo, Hilario, Jerónimo, Juan Crisóstomo, entre otros, eran los paradigmas de esa fiel postura que maravillaba a maestros y alumnos. Por eso tenía como regla que las verdades de la fe cristiana fueran asidas de acuerdo a los cánones sancionados por estos ilustres predecesores; pero, en esa tesitura, la autoridad patrística de mayor peso en las escuelas de la Edad Media era, de lejos, la de San Agustín, el doctor que con su pensamiento fijó la plataforma en donde descansaban los cimientos de la especulación escolástica. Su figura fue colocada en un sitio que no descendió en ninguna ocasión a lo largo de todo el medioevo, y, por ese motivo, las escuelas tuvieron incontables oportunidades de verificar esta curiosa paradoja: en las ásperas e interminables controversias originadas en las disímiles hermenéuticas de la doctrina agustiniana, las respuestas escolásticas invariablemente recurrían a la **auctoritas Augustini** para zanjar las discusiones, con lo cual muchas veces sólo se conseguía oponer a Agustín contra Agustín mismo. Situación extraña, pero sintomática, porque solamente es explicable a la luz del cautivante poderío de la gesta intelectual de este baluarte de la fe y de la ciencia, no menos que de la retórica, de la oratoria y de las letras, que fue el santo hijo de Tagaste.

Las disciplinas racionales, en cambio, se impartían de otra manera. Aquí se implementaba ese aquilatado sistema compuesto por el **trivium** y el **quadrivium**, la faceta que quizás otorgara la imagen más definitiva del saber escolástico, y que, con la declinación de este movimiento cultural, abortó en las heterogéneas y enciclopédicas **humanidades**, de

las cuales nosotros todavía seguimos siendo víctimas. Las humanidades, tal como se las heredó de la quiebra de la escolástica, vienen a ser el epígono bastardo de las artes liberales de aquellas escuelas; artes que, en número de siete, atraieron a innumerables profesores y alumnos del medievo. Las siete artes liberales reunidas en el **trivium** y en el **quadrivium** fueron estudiadas con ahinco, viéndose en ellas el repertorio de los más nobles conocimientos de la razón natural, y, al unísono, el ingrediente indispensable para apropiarse de un ámbito apto para discurrir convenientemente, para el bien decir y para empuñar la pluma con suficiencia. Por otra parte, las virtudes del **trivium** — gramática, retórica y dialéctica — y del **quadrivium** — aritmética, geometría, astronomía y música —, insuflaban en el alumnado la solvencia para acometer las nada infrecuentes discusiones conforme a un método en donde la claridad y la agudeza argumentativa eran requisitos impostergables para intervenir con armas propicias en las cotidianas polémicas entre las escuelas y los autores. En este consenso de las artes liberales era la lógica, obviamente, la técnica más apreciada, por cuanto ella, **ars artium**, hizo que las encendidas confrontaciones de los maestros llegasen a un alto plano de locuacidad. El maestro experto en el arte de disputar con sus colegas y adversarios fue siempre una personalidad de nota entre los escolásticos; tanto, que la misma escolástica fue muchas veces confundida como un sinónimo del mero discutir dialécticamente.

La dialéctica, empero, elogiada como la princesa del saber racional, desató reacciones por parte de aquellos escolásticos que la estimaron nociva para la fe y para la teología, es decir, como una manifestación de soberbia intelectual que obstruiría el cristiano y humilde acceso a las cosas divinas. El conflicto entre la fe y la dialéctica, o, si se prefiere, entre la lógica y la teología, es un episodio clave de la escolástica, aseveración ésta que debe ser retenida muy diligentemente, porque en la médula de la concepción escolástica siempre ha estado indefectiblemente planteado en toda su proyección el problema de las relaciones entre la naturaleza y la gracia, entre la razón y la fe, entre la filosofía y la teología y sus analogados: las relaciones entre Dios y el hombre, entre la Iglesia y el poder político, entre el pontificado y el gobierno secular, y entre la cristiandad y la civilización.

Para muchos historiadores, este problema es el nudo gordiano de las inquietudes escolásticas, las inquietudes de un movimiento del que dimanaron diversas posiciones destinadas a evacuarlo. El problema, en última instancia, fue trasladado a la Edad Media por los mismos padres de la Iglesia con una carga de dramáticas proporciones, tal como lo declara la lectura del **De civitate Dei** de San Agustín, que es, en buena medida, la carta magna de los hombres del medievo, y, desde luego, de la mentalidad escolástica. Por eso los maestros de las escuelas lo encararon con denuedo en aras de darle una salida acorde con su cuantía especulativa y con sus derivaciones en la zona de las operaciones prácticas. Pero he aquí que en la escolástica cundió un agrio enfrentamiento

de escuelas y de maestros vehementemente beligerantes al respecto, lo que denuncia el interés que la cuestión suscitaba en las almas de los profesores y de los discípulos de los monasterios y de las catedrales. Todos ellos estaban sobradamente convencidos que en las mentadas relaciones se hallaban en juego asuntos de fe y tópicos científicos, no menos que, por una coherente analogía, los nexos de la Iglesia con la potestad política. Para un escolástico, esto equivalía a tocar un factor que comprometía la marcha de la cristiandad, la unidad del Imperio y hasta la salvación de los espíritus.

Lo involucrado en las relaciones entre la razón y la fe nos faculta para notar por qué dos de los más encumbrados maestros de la escolástica llegaron a polemizar con la extrema dureza que se palpa en la discusión de San Bernardo de Clairvaux con Pedro Abelardo. Igualmente, la común preocupación de los maestros de las escuelas sobre este problema venía antecedida por un emblema adoptado como el estandarte de estos estudiosos: el lema **fides quarens intellectum** de San Anselmo de Canterbury. Si reunimos la controversia de los autores amigos y enemigos del uso de la dialéctica en la teología con el sincero afán escolástico sintéticamente comprimido en la fórmula de Anselmo, veremos paralelamente que la escolástica no ancló inocuamente en la polémica: a fin de cuentas, lo que las escuelas persiguieron fue la armonía entre la fe y la razón urgida por el propio cristianismo y subvencionada por la autoridad de San Agustín.

Ahora bien: que este propósito escolástico haya causado las rudas pugnas conocidas, es un dato que nadie se atreverá a negar; mas tampoco puede negarse que toda la escolástica se ha hermanado solidariamente alrededor de la vocación cristiana de entablar un regocijante acuerdo de la razón, la ciencia y la naturaleza con la fe, la teología y la gracia. Que los escolásticos anteriores a Tomás de Aquino no hayan logrado alcanzar la solución, es, no obstante, otro cantar. Pero no es lícito andar sin cautela en este asunto, porque la escolástica, en el fondo, no se resuelve en la simple oposición de dialécticos contra antidialécticos, como algunas bocas un tanto apresuradas proclaman a cada rato. De ahí que tampoco por eso sea aceptable la ingenua actitud de querer oponer la mística de San Bernardo, por nombrar el prototipo de una aparente antidialéctica, a la teología de Santo Tomás, el siempre acusado de "racionalista". Artificialmente construidas por la estrechez intelectual del historicismo relativista, estas oposiciones no tienen asidero, pues es cierto que San Bernardo combatió tenazmente la dialéctica de Pedro Abelardo; pero no lo es menos que también Bernardo fue un escolástico y que hay una escuela bernardiana que no es la escuela tomista. Por eso bernardismo y tomismo, distinguiéndose con nitidez, convergen en la superior unidad de la identidad doctrinal de las verdades sobre la vida de Dios, que son los principios en donde reposan todas las demás verdades. En base a ello, Santo Tomás pudo incorporar a su especulación teológica los más puros elementos de la mística de San Ber-

nardo sin que ésta se resintiera y sin que la obra aquiniana se deslizara por el eclecticismo. Por otro lado, no hay que olvidar que San Bernardo no libró su batalla contra Abelardo como si se tratase de agredir a la dialéctica **in genere**, pues es evidente que la dialéctica de Abelardo tampoco es la dialéctica **ut sic**; más aún: es una dialéctica de pies a cabeza inundada del más crudo nominalismo, y, en ese aspecto tampoco es inexplicable la incursión de Abelardo y de sus escolistas por un cierto número de herejías que obligaron a la Iglesia a tomar cartas en la cuestión.

III. LA APARICIÓN DE TOMÁS DE AQUINO

Las escuelas monacales y urbanas debatieron profusamente todos los temas vinculados a sus claustros. Sin embargo, en el siglo XII las escuelas catedralicias comienzan a sufrir transformaciones que poco a poco alteran la organización estipulada en el código carolingio y alcuiniano cuatrocientos años atrás. Con esta mudanza, las escuelas capitulares se agrandan en tamaño y en aspiraciones, surgiendo así el **studium generale**, la **universitas scientiarum**, la **universitas studiorum** o la **universitas magistrorum et discipulorum**. La universidad había hecho su presentación en la cristiandad medieval a través de una modificación de las escuelas catedralicias, lo que simultáneamente marcó el crepúsculo de las escuelas monásticas.

En ningún momento la universidad abandonó la primacía de la teología en sus **curricula**, como que tampoco pospuso la enseñanza de la filosofía y de las artes liberales; inversamente, acentuó en un grado superlativo el interés por estas ciencias, y, a la larga, la universidad medieval quedó registrada como el verdadero emporio de la cada vez más creciente preocupación teológico-filosófica. Pero varias de las nuevas universidades acoplaron a los claustros de teólogos y filósofos sendas facultades de medicina y de derecho. París, Oxford, Nápoles, Bologna ganan prestamente una reputación que influirá en el derrotero posterior de la escolástica.

El prestigio insuperado de las dos primeras no necesita ser recordado, al menos por lo que incumbe a la teología y a la filosofía de los siglos XIII y XIV. Sus maestros son celebridades cuya docencia es codiciada por los alumnos de toda Europa, quienes se afanan por asistir a sus lecciones para obtener los títulos académicos que los habilitarán en el ejercicio del oficio magistral. Una vez completados los requisitos para que les sean colacionados los grados doctorales, los discípulos se agregan a una cátedra o bien consiguen la titularidad de alguna de ellas, pasando a engrosar el gremio de los maestros universitarios. La universidad es la más importante corporación medieval y no en vano cobró una notoriedad y una alcurnia que la hicieron resalir entre todas las instituciones de esos días.

Se ha señalado, y con justicia, que la universidad es el resultado

maduro del genio cristiano, y, además, que esa corporación científica no era un organismo restringido a las características de una región europea concreta: era, antes bien, una asociación de la cristiandad convocada a rendir el más franco homenaje a la sabiduría en todas sus manifestaciones, **universaliter**. En ello tuvo lugar un loable esfuerzo para situar a la especulación teológica y filosófica en el peldaño de mayor altura, consumándose así el fervor de la civilización regida por la Iglesia de distinguir con su mejor condecoración las cosechas de la inteligencia que unánimemente eran aplaudidas como la más acabada expresión de la racionalidad amante de las cosas sagradas y de las causas primeras de la naturaleza finita.

Admitamos, con todo, que junto a la distinción deparada por la sociedad cristiana a los maestros escolásticos, también se les endilgaba con asiduidad el pecado de entregarse a la polémica, de enfrascarse en reyertas de sofisticadas sutilezas argumentativas, de utilizar técnicas refinadas en el arte de discurrir y de disputar, de abrazar desmesuradamente la aparatosidad de las fórmulas silogísticas y de haber claudicado ante la frialdad impersonal de los escrúpulos sistemáticos. Por ello, los doctores escolásticos de las universidades fueron tenidos como herederos del **razonar por el razonar** que ya antes —piénsese en los dramas de Abelardo— alertaron a quienes se asustaban de la ruina de la verdad cristiana que sobrevendría de esta profesión de dialécticos empedernidos. Igual a lo acontecido en siglos pretéritos en las escuelas monásticas y urbanas, la universidad también recibía la misma amonestación escuchada en tiempos de Alcuino, Rabanus Maurus y Juan Escoto Eriúgena. Mas esta acusación, lanzada contra un doctor de la Sorbona o de Oxford, cobraba una gravedad todavía mayor, pues aquí la imputación no dejaba intacto el abolengo de la corporación. Por algo los avatares de las universidades medievales, aunque más no fuere una leve ironía trasuntada en la verbalidad o en las cuartillas de un profesor, eran detalladamente vigilados desde la corte papal y desde el palacio del príncipe. La dialéctica, entonces, se hizo fuerte en las cátedras, pero no se debe exagerar: también allí la ciencia ascendió a una cúspide altísima, y esto no comportó el menor agravio a la fe ni a la mística ni a la piedad del hombre cristiano que poblaba el continente europeo.

En Roccasecca, entre 1224 y 1226, en este ambiente que infunde su color propio a la época, vino al mundo Tomás de Aquino, hijo de una familia de nobiliaria tradición que soñó verlo ciñendo la mitra abacial de Monte Casino. Contrariando la ambición doméstica, Tomás opta por una senda divergente y se decide por la vida de pobreza, estudio, oración y predicación que le prometía una fraternidad religiosa fundada pocos años antes por un santo español: Domingo de Guzmán. Este acto lo ejecuta siendo estudiante de la Universidad de Nápoles. Desafiando las iras de sus parientes, Tomás huye del égido hogareño y se encamina a la Universidad de París y al Estudio General de Colonia

para escuchar las clases de San Alberto Magno, la luminaria de los mendicantes dominicos que, entre otras cosas, había osado acatar algunas doctrinas de Aristóteles y de ciertos filósofos mahometanos frente a la escandalizada protesta de los maestros desencantados del peripatetismo, porque el Estagirita y los árabes, se alegaba, no podían adecuarse a las exigencias de la fe ni a las teorías de las **auctoritates** —léase: los padres de la Iglesia—. Ya sacerdote, Tomás se gradúa de bachiller, el primer escalón de la carrera universitaria. Entre 1254 y 1256 el joven bachiller imparte su comentario bienal sobre los **Libri quattuor Sententiarum** de Pedro Lombardo en medio de la triunfal recepción del discípulo de la Sorbona. Pero los maestros seculares pusieron el grito en el cielo y acordaron la expulsión de los mendicantes de la Universidad de París. Tomás y Buenaventura de Bagnoregio, blancos predilectos de la inquina secular, resisten la resolución del claustro y la Sorbona se convierte en el teatro de una inmensa batalla en donde se discute la **potestas docendi** de los frailes de Santo Domingo y de San Francisco de Asís. El orden público se altera y el fragor de la beligerancia obliga a la intervención del Papa y a que el poder civil tome los debidos recaudos para sofrenar las exaltaciones. Finalmente, Tomás es doctor de París gracias a la enérgica ingerencia de Alejandro IV y ocupa su cátedra de **magister in sacra pagina** hasta 1259, sin que se acallaran las quejas de los seculares por el atropello que, según estos maestros, padeció la corporación en el altercado en que estaban envueltos Tomás y Buenaventura.

Desde 1259 hasta 1268, Tomás es maestro de la corte pontificia y consejero teológico del Papa, enseñando en las ciudades en que éste alternativamente residía: Anagni, Orvieto, Roma y Viterbo. En 1269 es nuevamente designado profesor de la Sorbona, en donde a la pugna entre seculares y mendicantes se añadía ahora la controversia doctrinal entre dominicos y franciscanos. Sin embargo, el instante más álgido de la segunda estadía de Tomás en París lo constituyó su enfrentamiento con la tendencia averroísta que capitaneaba Sigerio de Brabante, un maestro secular de origen flamenco. Este segundo profesorado parisiense llega a su término cuando la Orden nombra a Tomás regente del Estudio General de Nápoles, lo que implicaba su incorporación al claustro de la universidad local. Aquí enseña hasta 1273, año que al concluir señala el momento en que Santo Tomás abandona el estrado magistral y la actividad literaria. En camino hacia el Concilio de Lyon, enfermo, se hospeda en la abadía cisterciense de Fossanova, muriendo allí el 7 de marzo de 1274. Toda la cristiandad lloró amargamente su deceso: había muerto el más genial de los doctores escolásticos.

Tomás de Aquino fue llamado **Doctor Angelicus**, el ángel de las escuelas, y la Iglesia lo nominó **Doctor Communis**. Ningún otro maestro del pensamiento cristiano ha merecido una deferencia semejante. La misma Universidad de París, el escenario de las agitadas disputas de Santo Tomás contra los seculares, contra quienes escarnecían la consa-

gración a la vida religiosa, contra los franciscanos reacios a admitir la filosofía de Aristóteles y contra los que quisieron amalgamar la herejía averroísta con la fe de la Iglesia, esa misma corporación, enterada de la muerte de Tomás, tomó conciencia de la irreparable pérdida.

IV. LA ESCOLÁSTICA Y EL TOMISMO EN EL SIGLO XIX

Tomás de Aquino dio a la humanidad una prueba concluyente del valor de la escolástica. El mejor indicio de este aporte del Doctor Angélico es la compacta compenetración del método y de la doctrina lograda en la voluminosa obra que nos legara. Es sabido que la obra aquiniana no salió totalmente de su pluma, pues así como hay una parte de su literatura directamente compuesta por él mismo, otras secciones de ella están integradas por apuntes de clases, compilaciones y transcripciones de discípulos y amanuenses que el santo doctor no tuvo ocasión de corregir. Algunos de estos escritos, además, son de irregular redacción —e. gr., los comentarios al *De anima* de Aristóteles y al *De Trinitate* de Boecio— y otros quedaron inconclusos —el caso de los comentarios al *De interpretatione*, al *De caelo*, al *De mundo*, a los *Meteteorologica*, al *De generatione et corruptione* y a la *Política* de Aristóteles; al libro de los Salmos; a la primera carta de San Pablo a los Corintios; la *Summa theologiae*; el *De regimine principum ad regem Cypri*—, mientras que una obra, al menos, jamás conoció una versión escrita: la emotiva exposición del Cantar de los Cantares recitada oralmente ante los monjes cistercienses y los frailes dominicos que le confortaban durante sus últimos días en este destierro. Pero en el macizo conjunto de la producción de Santo Tomás resalta a primera vista que sus tesis han sido deducidas conforme a un meticuloso raciocinio, al mismo tiempo que ese método estaba completamente absorbido por su finalidad sapiencial. En otras palabras: la doctrina tomista es el fruto de un método especulativo que implica la absoluta subordinación del método a la doctrina intensamente elaborada a lo largo de una vida destinada a la captación y a la contemplación de la verdad. Tal el secreto intrínseco de las teorías de Santo Tomás que tanto trabajo costó comprender. Los siete siglos que median entre él y nosotros son testigos de la dificultad existente en suscribir su doctrina desentendiéndose de su método y de la incongruencia de elegir un método científico desconectado de su fin teórico.

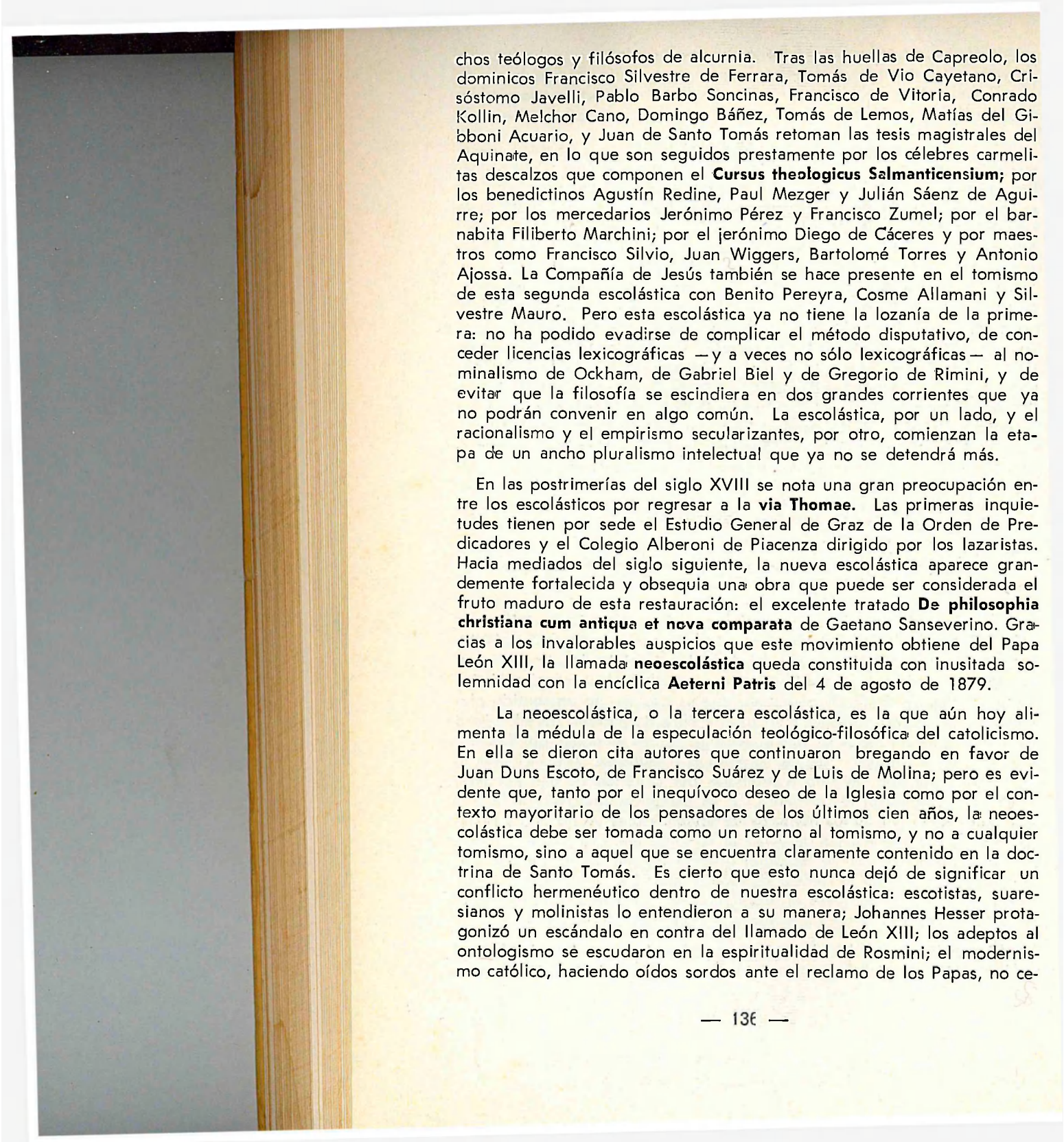
Después de su muerte, el tomismo pasa a constituir una nueva escuela en el marco de la escolástica, escuela que ya se insinuaba en vida del santo. Pero la constitución del tomismo como escuela no fue nada fácil: debió encarar el intrincado compromiso de asimilar la doctrina del maestro común, la tergiversación a que la sometían ciertas hermenéuticas de escasa profundidad —recuérdese la intempestiva interpretación dada por el obispo Étienne Tempier y por los autores de los *corruptoria*—, y por supuesto, los ataques que llovían en contra de las tesis tomasianas. Con todo, y sin excluir vacilaciones, por lo demás perfectamente compren-

sibles, la escuela creció gracias al decidido empuje de los primeros discípulos, a la adopción de la doctrina por parte de la Orden de Predicadores y de otras sociedades religiosas y a la pronta honra que recibiera de la Silla Apostólica.

La primera escuela tomista contó con el concurso de célebres maestros que, con altibajos, la defendieron del encono que contra ella se había gestado tanto en la Sorbona como en la Universidad de Oxford y en la estimación de algunos dominios aferrados al sentir corriente de la escolástica antiaristotélica. Los primeros tomistas de fuste fueron Tomás de Sutton, Nicolás Triveth, Guillermo de Hotum, Guillermo de Macklesfield, Egidio de Lessines, Ptolomeo de Lucca, Armando de Belvedere, Alberto de Brixia, Benito de Assignano, Bernardo de Alvernia, Bernardo Guidonis, Bernardo Lombardi, Bernardo de Trilia, Bombologno de Bologna, Durandelo (Durandus de Aureliaco), Galieno de Ozio, Juan de Nápoles, Gerardo de Sterngassen, Guillermo Dulcini, Guillermo de Tocco, Guillermo Pedro de Godino, el Cardenal Anibaldo de Anibaldis, Enrique Koflin, Enrique de Lübeck, Herveo de Cauda y Herveo de Nédellec (Hervaeus Natalis) —todos de la Orden de Predicadores—; los agustinos eremitas Egidio Romano, Agustín Triunfo, Tomás de Argentina o de Estrasburgo y el Beato Santiago Capocci de Viterbo; los carmelitas Gerardo de Bologna y Guido Terreni, y los maestros Pedro de Alvernia, Godofredo de Fontibus y Bartolomé de Capua. En 1444 se cierra este primer período de la escuela tomista con la muerte del teólogo que mereció el título de *princeps thomistarum*: el dominico de Toulouse Jean Chévrier, más conocido como Juan Capreolo, ardiente apologeta de Santo Tomás contra las escuelas agustiniana, escotista y nominalista de fines del medioevo.

Para esta época, el tomismo había crecido y extendió su influencia más allá de los claustros académicos. La influencia de Santo Tomás llegaba a Dante Alighieri a través del dominico Remigio dei Girolami, autor de un tratado inédito *De bono commune*; alcanzó el mundo plástico en la estética del Beato Angélico, y hasta se trasluce en un sentido platonizante en el gran Chaucer merced a la obra de Nicolás Triveth. Pero la Edad Media tocaba a su fin: el encono contra el poder político del pontificado, la evolución de las soberanías nacionales, y, principalmente, el auge del nominalismo acaudillado por Durando de San Porciano O. P. y por Guillermo de Ockham O. F. M. siembran una crisis de la cual la unidad espiritual de los hombres de aquellos días ya no podrá restablecerse. El nominalismo destruye la armonía entre la razón y la fe; enemista la mística con la teología; quiebra de raíz la posibilidad del uso de la filosofía en la ciencia sagrada y lanza los fundamentos inmanentistas en que se apoyará el despliegue de la *via modernorum*, de la rebeldía protestante y del humanismo antropocéntrico renacentista.

Sin embargo, en los dos primeros siglos de la modernidad, la escolástica cobra nuevos bríos y el tomismo será representado por mu-



chos teólogos y filósofos de alcurnia. Tras las huellas de Capreolo, los dominicos Francisco Silvestre de Ferrara, Tomás de Vio Cayetano, Crisóstomo Javelli, Pablo Barbo Soncinas, Francisco de Vitoria, Conrado Kollin, Melchor Cano, Domingo Báñez, Tomás de Lemos, Matías del Gibboni Acuario, y Juan de Santo Tomás retoman las tesis magistrales del Aquinate, en lo que son seguidos prestamente por los célebres carmelitas descalzos que componen el **Cursus theologicus Salmanticensium**; por los benedictinos Agustín Redine, Paul Mezger y Julián Sáenz de Aguirre; por los mercedarios Jerónimo Pérez y Francisco Zumel; por el barnabita Filiberto Marchini; por el jerónimo Diego de Cáceres y por maestros como Francisco Silvio, Juan Wiggers, Bartolomé Torres y Antonio Ajossa. La Compañía de Jesús también se hace presente en el tomismo de esta segunda escolástica con Benito Pereyra, Cosme Allamani y Silvestre Mauro. Pero esta escolástica ya no tiene la lozanía de la primera: no ha podido evadirse de complicar el método disputativo, de conceder licencias lexicográficas — y a veces no sólo lexicográficas — al nominalismo de Ockham, de Gabriel Biel y de Gregorio de Rimini, y de evitar que la filosofía se escindiera en dos grandes corrientes que ya no podrán convenir en algo común. La escolástica, por un lado, y el racionalismo y el empirismo secularizantes, por otro, comienzan la etapa de un ancho pluralismo intelectual que ya no se detendrá más.

En las postrimerías del siglo XVIII se nota una gran preocupación entre los escolásticos por regresar a la **via Thomae**. Las primeras inquietudes tienen por sede el Estudio General de Graz de la Orden de Predicadores y el Colegio Alberoni de Piacenza dirigido por los lazaristas. Hacia mediados del siglo siguiente, la nueva escolástica aparece grandemente fortalecida y obsequia una obra que puede ser considerada el fruto maduro de esta restauración: el excelente tratado **De philosophia christiana cum antiqua et nova comparata** de Gaetano Sanseverino. Gracias a los invalorable auspicios que este movimiento obtiene del Papa León XIII, la llamada **neoescolástica** queda constituida con inusitada solemnidad con la encíclica **Aeterni Patris** del 4 de agosto de 1879.

La neoescolástica, o la tercera escolástica, es la que aún hoy alimenta la médula de la especulación teológico-filosófica del catolicismo. En ella se dieron cita autores que continuaron bregando en favor de Juan Duns Escoto, de Francisco Suárez y de Luis de Molina; pero es evidente que, tanto por el inequívoco deseo de la Iglesia como por el contexto mayoritario de los pensadores de los últimos cien años, la neoescolástica debe ser tomada como un retorno al tomismo, y no a cualquier tomismo, sino a aquel que se encuentra claramente contenido en la doctrina de Santo Tomás. Es cierto que esto nunca dejó de significar un conflicto hermenéutico dentro de nuestra escolástica: escotistas, suarebianos y molinistas lo entendieron a su manera; Johannes Hesser protagonizó un escándalo en contra del llamado de León XIII; los adeptos al ontologismo se escudaron en la espiritualidad de Rosmini; el modernismo católico, haciendo oídos sordos ante el reclamo de los Papas, no ce-

jó de buscar un acuerdo substancial con el inmanentismo moderno y contemporáneo; una rara teología procura, por fin, identificar la ciencia sagrada con el ánimo revolucionario de las ideologías en boga. La tercera escolástica es todo eso: una suma de escuelas y tendencias contrapuestas; pero es un movimiento de escuelas que quieren acaparar para cada una de ellas la patente de **vox christiana**, ya en teología como en filosofía. No obstante, la Iglesia solamente ha hablado de Santo Tomás. Sin que ello involucre el menor desconocimiento de la laudable especulación de otros doctores, aun de algunos que no pueden ser catalogados como tomistas, es evidente que el **locus theologicus** del tomismo no es atribuible ni a Escoto, ni a Suárez, ni a San Alfonso de Liguori; mucho menos, creemos, podrá ser atribuido a Kant, a Hegel, a Darwin o a Heidegger.

Pero la neoescolástica también ha caído en una crisis desconcertante. Cuando la Iglesia no ha dejado dudas sobre el lugar de Santo Tomás en la vida teórica de la cristiandad, diversas escuelas y numerosos autores se han puesto a teologizar y a filosofar como si desde León XIII hasta Pablo VI el Doctor Angélico ni siquiera hubiese sido mencionado en ningún documento de la cátedra de Pedro. La teología católica acusa por ello —e insistimos: especialmente por ello— un alejamiento de Tomás que la condujo al actual estado de crisis. Importa sobremedida revisar esta cuestión.

El siglo XX ha ingresado a su etapa postrera cargando en su haber una muchedumbre de transformaciones felices e infelices. La teología católica no ha escapado a esta metamorfosis; mas, cualquiera sea el trámite próximo del desenvolvimiento de esta ciencia, lo cierto es que hoy la teología transita por un camino sembrado de confusión. No se trata de una mera cuestión de método, ni del énfasis sobre tal o cual aspecto: la teología cultivada en el interior de la Iglesia Católica atraviesa por una situación en donde menudea un hondo drama en el que se juega su propia identidad. ¿Es explicable esta circunstancia, o bien habrá que resignarse a pensar que solamente será superada por su agotamiento, por la desaparición de sus actores o por el gestarse de un nuevo planteo teológico? No es sencillo advertir el desenlace del problema, aunque sí es dable afirmar que el conflicto de la teología católica contemporánea entrará en vías de solución recién cuando se recomponga su perdido estamento sapiencial, el que otrora había adquirido con la especulación escolástica de Tomás de Aquino.

Pareciera que esta última fórmula peca de simplista y niega la jerarquía científica del conjunto de la teología actual. No es así. Prueba de ello es que no hay inconvenientes en aseverar que, efectivamente, hay en nuestros días una verdadera ciencia teológica, y, simultáneamente, que también en nuestra época se han socavado seriamente los principios de la **sacra doctrina**. Por otra parte, esto es un hecho incontestable: los teólogos católicos se hallan divididos en sus opiniones con

respecto a la naturaleza de la ciencia sagrada y a las fuentes desde donde ella toma sus principios y sus argumentos. Es innegable que las Sagradas Escrituras, el magisterio conciliar, la docencia pontificia, la tradición apostólica, las enseñanzas de los santos padres y de los doctores, las tesis de los filósofos y la doctrina de los pensadores acatólicos no siempre ocupan el mismo lugar en la consideración de nuestros teólogos.

Hay algunos teólogos, por ejemplo, que, siguiendo la sistematización de Santo Tomás y las precisiones de Melchor Cano, conciben los fundamentos de la teología tal como lo ha hecho el grueso de la escuela tomista, mientras que otros proponen una aproximación positiva a los misterios de Dios a través de un rastreo historiográfico de las potencias que en ese sentido nos dio la filosofía postmedieval. Están aquellos que particularizan los signos kerigmáticos, los actos prácticos de los pontífices y la evolución de los acontecimientos del mundo presente para indicar el trayecto de la meditación teológica; otros, en cambio, prefieren someterse a un procedimiento exegético, a destacar el valor de los autores clásicos o al desarrollo progresivo y apologético de las teorías escolásticas. Unos buscan su inspiración en la temática tradicional, otros en la interpretación de los fenómenos de la cultura reciente, no faltando quienes reducen la teología a una crítica sociológica de los términos de la convivencia humana. Paralelamente, esta discrepancia en la actitud teológica de base no ha podido eludir el enfrentamiento doctrinal: las conclusiones de un sector de los teólogos suelen contraponerse diametralmente con las de otros nucleamientos en materias de donde no cabe duda ni la libertad de expresión; pero es igualmente evidente la enorme diversidad que separa los distintos lineamientos de la teología católica también en planos inferiores al dogmático. La teología, pues, está mostrando una dispersión —ahora se la denomina cortesmente "pluralismo"— que no condice con la unidad elemental de una ciencia y menos de la ciencia unitaria por excelencia.

¿Falsa alarma? Tal vez un exceso de celo o una acendrada exigencia científica pudieran llevar el juicio hasta alturas algo exageradas. Sin embargo, la disparidad de opiniones en ningún caso ha de anteponerse a los requisitos de la unidad de la ciencia teológica. En consecuencia, los peligros que surgen del choque de los principios y de las conclusiones de los teólogos no pueden ser atenuados; de lo contrario, habría que confinar al terreno de las ridiculeces las amonestaciones y gestos punitivos del magisterio, y, lo que es más grave aún, los mandamientos de la verdad.

Los temores, por tanto, no son vanos. Somos testigos de un estimulante cultivo de la teología; pero, al unísono, se divulgan tristísimas muestras de herejías y de falacias de toda índole. ¿Hemos de contentarnos diciendo que siempre se dijeron cosas semejantes, que es humano caer en lo falso o que este suceso no cesará de repetirse mientras no nos encontremos en la visión facial del Señor? Si esto satisface a algún

espíritu minúsculo, debemos señalarle que la fragilidad del entendimiento encarnado no justifica la claudicación. La vida cristiana es un camino de constante perfección, máxime para las almas deseosas de adentrarse con humildad y pertrechos suficientes en Aquél que es la suma verdad y el fin de todos nuestros anhelos. No corresponde, entonces, paliar la debilidad de un argumento con la capitulación ante el error, sobre todo cuando en muchas ocasiones la incidencia en lo falso se origina en el desprecio de la verdad ya adquirida.

Tampoco es plausible la postura de aquellos amantes de la minimización. No tiene asidero rebajar un problema de este tenor al nivel de lo insignificante, cosa a la que nos viene acostumbrando una parcela de teólogos que hacen hincapié en lo indefinido. Extraña bastante, por eso, que algunos teólogos se hayan dedicado a agudizar el ingenio en la postulación del sincretismo, en la búsqueda de suavidad en el reino de la aspereza y en lo artificioso de lograr fraternidades en la zona en donde campea la turbulencia. ¿Qué diría Santo Tomás, v. gr., si uno de estos teólogos le aconsejara buscar una esencial compatibilidad entre sus teorías y las que combatiera en el **De unitate intellectus contra averroistas**, sugiriéndole cordialmente que, en definitiva, Sigerio de Brabante y él no estaban tan contrapuestos como los exaltados de siempre lo hacían creer? Duele confesarlo, pero el sincretismo es necio: supone consabida y gratuitamente que la verdad es una suerte de amancebamiento, que lo falso es convertible en verdadero y que la contradicción es un asunto de modalidades de enfoques y de políticas de convergencias.

Ahora bien: no es por azar que la teología católica padece un trance extremadamente arduo. Hay en ella un abultado caudal de motivos que la condujeron al desasosiego y a la desorientación con que la exhibe una literatura de alcances nada frecuentes que, para colmo, ha desnaturalizado el lugar que atañe a los doctores de la Iglesia, incluso a Tomás. Basta visitar una librería católica de cualquier ciudad de la República Argentina para darse cuenta. Si un modesto aprendiz de teólogo quiere agenciarse de un ejemplar del **De veritate**, del **Compendium theologiae** o de la **Expositio in ioannem** del Angélico, deberá pedirlo prestado u obtenerlo por un medio reprobado en el octavo precepto del decálogo de Moisés. De lo demás, hay de todo; hasta de lo que no debiera haber.

A todo esto no es ajeno el galopante desapego por la doctrina y por el método teológico de Santo Tomás. Veamos, pues, cómo se han distanciado del espíritu escolástico del Doctor Común los teólogos que hoy suscriben tres actitudes —**savants a la mode**— deladoras de la crisis teológica que nos toca vivir.

V. LA TEOLOGÍA DEL "AQUI Y AHORA"

Se nos dice que la teología debe interpretar al hombre y al mundo

actuales, que necesita comprometerse con la vida cotidiana de los hombres que sufren injusticias y que recaba atenerse a los signos del tiempo presente. Quizás sea en este punto en donde gran parte de los teólogos exhiben su mayor confusión.

El mundo y el hombre de hoy son datos pertenecientes a un episodio concreto de la historia de la humanidad, con sus relaciones con el pasado, sus manifestaciones originales y sus perspectivas de futuro. Esos datos no difieren de otros episodios anteriores, como que el entroncamiento con el pasado, las originalidades de su hora y la proyección hacia la posteridad también condicionaron a los hombres y al mundo del Renacimiento, del Sacro Imperio, de la vieja Roma, de Grecia y hasta de la era cavernícola. Por otro lado, es verdad que nuestro tiempo, como todos los demás, tiene una peculiar fisonomía.

Pero lo que no es fácil es consentir en la pretensión de retrotraer la teología a una hermenéutica de este tiempo, ni mucho menos a una eventual curación de sus dolencias, como se lo propugna en una espesa bibliografía por todos conocida. En efecto, de aceptarse este planteo, habría que aceptar como corolarios las siguientes proposiciones: primero, que la teología del pasado no tiene validez; segundo, que la teología *ut sic* se definiría por su vigencia en una época determinada, y, tercero, que la misión teológica es preferentemente práctica y no especulativa. De ahí que una teología del **aquí y ahora** porte en sí misma un germen de exterminio, una voluntad de autodemolición, porque si esa teología es de hoy y para este tiempo, ello querrá decir que no pudo serlo pretéritamente ni que lo será mañana. Tanto es así, que hasta nos hemos hastiado de escuchar que no sólo la teología escolástica ha fenecido, sino que aun la *nouvelle théologie* ha pasado de moda y fue superada por la elucubrada desde el Concilio Ecuménico Vaticano II en adelante. Mas no se ha reparado en que si una teología verdaderamente tal no está habilitada para serlo siempre, tampoco lo será nunca.

Creemos que si estas miras son difundidas en la actualidad, como lamentablemente ocurre, es porque los teólogos que propalan tamañas opiniones han perdido el concepto de ciencia o lo han cambiado por una idea positiva de la investigación.

No es momento de repetir acá la contundente refutación del sofisma de una ciencia del **aquí y ahora**, cosa para la cual los diálogos de Platón y los textos de Aristóteles están a disposición de quienes se afanan en no consumirse en lo burdo. Digamos, empero, que la teología está de lleno ordenada a demostrar aquello que se sigue del conocimiento de fe y que no restringe su verdad a un tiempo circunscripto. De no ser así, habría que pensar que la revelación de Dios y el mensaje traído por Jesucristo fueron meros actos para ilustrar a una generación de judíos y nada más. Por el contrario, la palabra del Señor fue anunciada en vistas de un fin salvífico ubicado allende toda contingencia del tiempo humano, lo cual, en su vinculación con los fueros de la teología,

expresa lo connotado por Santo Tomás, a saber: que **fue necesario para la salvación del hombre que haya una doctrina según la revelación divina**; es decir, que la teología, omnímodamente dependiente de la fe en lo que Dios ha revelado, tiene un ámbito de universalidad incomparablemente mayor que el de todo otro conocimiento. Universalísima es, pues, la **sacra doctrina** al estar encaminada a un fin puesto en la dimensión de la eternidad, y universalísima también porque su objeto formal — **Deus ut divinitas** — es la causa universal de todo lo que es y la naturaleza trascendente a cuanta particularidad temporal y espacial se dé en el marco de la finitud del mundo.

En tal situación, una teología aglutinada en cualquier **aquí y ahora** comportaría su disminución a un plano en donde sucumbirá ante el más imperceptible avance de las agujas del reloj. **Ergo non datur scientia de hic et nunc**. Si los teólogos no respetan esta cláusula fundamental de la vida del espíritu, la teología estará imperecederamente acechada de naufragar en las aguas heraclíteanas que no la autorizarán a sumergirse en ellas dos veces.

Pero tampoco debemos llamarnos a engaño: la teología del **aquí y ahora** no está preocupada por dirimir las condiciones objetivas y subjetivas de su contextura científica, porque, en el fondo, cuando se pide un compromiso teológico con el mundo actual, lo que se busca es indefectiblemente la elaboración de una **ideología** destinada a intervenir en el campo de las contiendas sociales y políticas. No de vicio las hermenéuticas teológicas — por así denominarlas — de nuestros problemas diarios son, en última instancia, versiones sociológicas que terminan apuntalando una inconfundible plataforma revolucionaria. De ahí que, consciente o inconscientemente, estas **theologiae liberationis** estén incorporadas al proceso histórico de la dialéctica marxista aplicada al terreno civil. A la larga, ¿qué nos dicen las teologías de la liberación y del cautiverio acerca de la unidad de Dios? ¿Cómo explican que tres personas realmente distintas una de otra sean el único Dios y Señor? ¿Qué son la creación, el ángel, el alma humana, la providencia, la gracia, las virtudes teologales; **cur Deus homo**; cómo entender la immaculada concepción de María? Las teologías de la vida actual nada pueden decirnos al respecto, porque es un hecho que en el fragor de su pasión antropocéntrica e historicista, en el trámite del hundimiento de la inteligencia en la oscuridad del presente temporal, esas empresas han desechado el objeto propio de esta ciencia: Dios, El que nos ha invitado a remontarnos a contemplar su inmensa intimidad como un anticipo de la gloria de la que gozan los bienaventurados.

Basta imaginar qué hubiera sido de la teología católica si Agustín, Bernardo, Buenaventura y Tomás se hubiesen dedicado a otra cosa como no sea a tratar de Dios. Por eso el Papa Pío XI, encomiando la obra maestra del genio teológico — la **Summa** —, decía que es **il cielo veduto**

dalla terra. La visión **dell'uomo veduto dalla terra** podrá ser todo lo antropológica y sociológica que se quiera, mas nunca será teología.

VI. VIVE LA LINGUISTIQUE!

La teología escolástica pareciera haber aburrido a muchos teólogos, y no sólo porque les obligaba a un severo control silogístico de sus discursos, sino principalmente porque toda esa teología empleaba un lenguaje adusto, sujeto a fórmulas precisas y obtenido a través de distinciones formales que suelen fatigar a los estudiosos. No es para menos: la ciencia es difícil y debe acogerse a una terminología que, sin conspirar contra la inteligibilidad de las cosas por ella significadas, permita abordarlas y expresarlas con el mayor rigor posible. Pero el lenguaje escolástico, y esto no es nada nuevo, provoca disgusto. La solución comenzaría por mudar este lenguaje.

En efecto, hay teólogos que procuran la construcción de un nuevo lenguaje teológico impulsados por tres datos que, en su criterio, reclaman esta actitud. Uno de ellos, se aduce, consiste en que la evolución del lenguaje vulgar y científico nos pone ante la necesidad de reconocer que las formas expresivas se han modificado en el transcurso de veinte siglos de teología católica: los teólogos de nuestra centuria no exponen sus teorías exactamente con el mismo lenguaje de los padres de la Iglesia y de los autores escolásticos del medioevo. Otro alude a la incompatibilidad entre el lenguaje teológico tradicional y el que emplean la filosofía y las disciplinas experimentales modernas y contemporáneas, lo que obstruiría el diálogo entre la ciencia sagrada con éstas últimas. Por fin, tenemos un argumento práctico: la inteligencia de la verdad cristiana no es sencilla para el hombre actual si se persiste en enseñarla a través de un lenguaje distinto al que se halla en uso, por lo cual se urge la transmisión de esa verdad con arreglo a un léxico comprensible en estos tiempos.

Anotemos que estos tres datos esgrimidos en pro de un nuevo lenguaje teológico tienen un carácter sumamente relativo. En primer lugar, es evidente que la historia de la teología reconoce expresiones lingüísticas que no valen por igual en todas las épocas y para todos los teólogos: basta la lectura comparada de las obras de un Orígenes, un Juan Damasceno y un Bessarión, por un lado, y de un Agustín de Hipona, un Nicolás de Cusa y un Bossuet, por otro, para caer en cuenta que muchas palabras han alterado su sentido. Todos conocemos los inconvenientes que causaron vocablos como "hypóstasis", "prósopon" y "ousía" al ser usados en la teología trinitaria y cristológica. Pero esto no sólo incumbe a la teología, sino que también en la filosofía se ha dado algo similar, como sucedió con la interpretación del **ens**, el **esse** y la **existencia** con sus diversas acepciones en Boecio, en Tomás de Aquino, en Suárez, en Wolff, en Heidegger, etc. Lo mismo ocurre con la noción de **trascendencia** en los escolásticos, en Kant, en Husserl y en Maréchal; con el concepto de **energía** en los peripatéticos y en la moderna física experimental; con la voz

logos en el Pseudo Dionisio Areopagita y en Hegel; con la idea ("éidos") aristotélica y *l'idée* cartesiana; o con tantas otras palabras que fueron abandonando su sentido primario, que cayeron en desuso, que se inclinaron hacia el equívoco. Pensemos, sin ir más lejos, las diferencias entre la "episteme" de los griegos y la ciencia en su noción postmedieval.

El problema, no obstante, no debe ser magnificado. Si la ciencia actual luce una formidable capacidad interpretativa de la ciencia del pasado —como lo denuncia la espléndida colección de estudios historiográficos acerca de la teología de todas las épocas que se vienen publicando de continuo—, es porque el pensamiento de antaño se deja analizar y entender al margen de los inconvenientes propios de esta investigación. Por ende, la asimilación de la doctrina de los antiguos no ostenta el tenor de impenetrabilidad que algunos le achacan. Sería antinatural, además, que no se entendiera el mensaje de aquellos hombres en razón de los cambios lingüísticos, toda vez que la mayoría de las derivaciones posteriores del lenguaje se han producido a partir de expresiones anteriores y no tanto como fruto de la inventiva o de la originalidad de quienes fabrican **ex professo** un término concreto. Esto nos declara que, aun cuando es evidente que la teología cuenta con algunas nuevas formas lingüísticas, en el fondo se aprecia una continuidad semántica y etimológica imperturbable en casi todos los términos. Vaya uno a suponer qué sería de la explicación católica de la Santísima Trinidad si se nos antojara dejar a un lado las nociones de persona, relación real, acción inmanente, generación, espiración, procesión, etc. (1).

De la misma manera, la teología católica no tiene potestad para desligarse de un rasgo que le es perentorio: su fuente primigenia es la palabra revelada por Dios en las Sagradas Escrituras y su misión principal reside en hacer explícito el contenido de lo virtualmente revelado teniendo como principio lo revelado formalmente y asentido por la fe. Aho-

(1) Mientras el magisterio de la Iglesia no cesa de ratificar las nociones clásicas de la teología trinitaria, algunos autores se lanzan temerariamente a descompaginar ese delicado capítulo de la doctrina sagrada. El Papa Pablo VI ha reiterado el tradicional punto de vista católico ateniéndose a las formulaciones que directamente provienen de nuestros padres en la fe, como cuando expuso su símbolo el 30 de junio de 1968. Leamos tan sólo un párrafo de aquel sentido mensaje: "Mutua vincula, ex omni aeternitate Tres Personas constituentia, quarum unaquaeque est unum idemque Esse divinum, sanctissimi Dei sunt intima beataque vita, quae infinite omne id superat, quod nos modo humano intelligere possumus" (S. S. Paulus VI. Sollemnis professio fidei pronuntiata ante Basilicam Petrianam die XXX mensis Iunii anno MCMLXVIII, n. 9, in *El Credo del pueblo de Dios*, comentario teológico por C. Pozo S. I., 2a. ed., Madrid 1975 (= BAC minor), p. 18. La versión latina original puede verse en "Acta Apostolicae Sedis" LX (1968) 433-445. Comentando el párrafo transcrito, el Padre Pozo piensa, y con justicia, que los "vínculos mutuos" de los cuales habla el Papa, "son prácticamente un sinónimo de 'relaciones'" (Op. cit., p. 84). Empero, esto no parece regir para ciertos teólogos que, como Karl Rahner, inician su tratamiento de la Santísima Trinidad indicando la desconfianza que les merece la estructura expositiva y el lenguaje heredados en esta materia. De ahí que Rahner invente términos como "autocomunicación" para introducirlos en su consideración teológica, o bien buscando suplantar el concepto de persona por el de forma distinta de subsistencia. Verbalidad verdaderamente insólita que, probablemente, tienda más a que se pierda la fe que a ayudar al sacrificado esfuerzo del teólogo para explicar qué es el Dios Trino. Cfr. K. Rahner S. I., *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, per totum, in *Mysterium salutis*. Manual de teología como historia de la salvación, dirigido por J. Feiner y M. Lohrer O. S. B., trad. españ. supervisada por J. Alfaro S. I., Madrid 1969, vol. II, t. I, pp. 359-449. No tenemos ninguna simpatía por Guillermo de Ockham, pero creemos que uno de sus refranes, el de la célebre "navaja", debiera llegar a oídos de Rahner: "Entia non sunt multiplicanda absque necessitate".

ra bien: el lenguaje teológico no puede sustraerse ni al lenguaje bíblico, ni a la enseñanza de las verdades de la fe por parte del magisterio de la Iglesia, ni a las señeras explicaciones que nos dieron los padres y los doctores para acertar en aquello que Dios quiso comunicarnos, porque el contexto de todo ese mensaje y de la tradición por la cual llegó a nuestro conocimiento está de suyo directamente proporcionado a la receptividad intelectual de las gentes a quienes fue dirigido y porque igualmente fue propuesto para la inteligencia universal — **fide mediante** — del misterio divino. Por eso no llama la atención que la sujeción de la teología clásica al lenguaje de los libros sagrados y de la tradición de la Iglesia no haya redundado en trastornos lingüísticos insalvables en las exégesis y en los comentarios, de donde infiere que las modalidades de los estilos literarios y de los métodos expositivos no son motivos suficientes para interferir en la explicación de la palabra revelada. Están a la vista las diferencias exegéticas de San Jerónimo, de San Bernardo y de Santo Tomás; con todo, las líneas teológicas de sus comentarios son coherentes, se complementan mutuamente, sirven unas a otras de antecedentes para el ulterior progreso en la comprensión de la verdad legada por el Señor y constituyen, en conjunto, un edificio en donde cada contribución es una pieza definitivamente incorporada al tesoro doctrinal de la catolicidad. Consiguientemente, aquí se palpa el hecho de que las alteraciones del lenguaje de los teólogos son secundarias y no afectan el meollo de sus teorías.

Los razonamientos precedentes nos permiten aseverar que la construcción de un nuevo lenguaje teológico no alienta esperanza alguna para una más fortalecida salud de nuestra ciencia. El lenguaje es un sistema de signos orales con el subsiguiente resultado de una grafía dependiente del habla de los pueblos; pero en las ciencias y en el orden de las cosas espirituales, como lo son los actos cognoscitivos y volitivos del alma, los signos orales y escritos tienen una función intransferible: **significar**, esto es, hacer presente un contenido material anterior al signo mismo. Aristóteles ya había establecido que el signo escrito significa el signo oral y que éste significa el fruto de las operaciones de la mente, lo que manifiesta la absoluta primacía del contenido de los conceptos, de los juicios y de las argumentaciones de la razón por encima de los signos del habla y de la escritura que los significan.

¿De qué vale, pues, la construcción de un nuevo lenguaje teológico particular si lo que se encuentra en juego es aquello significado en el **verbum interior** y no los signos determinados **ab humana institutione**? Por otra parte, el signo lingüístico no es natural: siendo arbitrario — **ad placitum** —, la teología nada podrá resolver acerca de su objeto, que es Dios, por el mero hecho de modificar los símbolos que artificialmente emplea para expresarse. Todas las ciencias se perfeccionan en virtud de la **res** que estudian y no en virtud de los signos que emplean para significarla. Además, ¿es que no somos herederos de una im-

nente teología, y verdadera teología, que jamás se amedrentó ante las minucias semánticas y etimológicas? La gran discusión trinitaria de la patrística, ¿fue un altercado filológico o una formidable demostración de la búsqueda del **intellectus fidei**?

Un nuevo lenguaje teológico no garantiza **per se** la más profunda inteligencia de las cuestiones permanentes de la doctrina sagrada, como lo son la unidad y la trinidad divinas, la creación, el movimiento del animal racional que procura la visión beatífica, la vida de Jesucristo y los sacramentos. Ese nuevo lenguaje, incansablemente solicitado pero nunca llevado a cabo, cuando mucho podrá organizar mejor la significación de los términos con que consuetudinariamente se expresó la teología católica. Pero así y todo, ¿se puede denominar con otro léxico más claro a Dios, al ángel, al alma, al pecado, a las virtudes, a los dones del Espíritu Santo, a la Eucaristía y a otras cosas semejantes? Más bien pareciera que la novedad de un lenguaje teológico por construirse comporta la ilusión asaz soberbia de comprimir en voces arbitrarias y humanas aquello que, en última instancia y por su íntima naturaleza de **mysteria fidei**, escapa a la comprensión de un entendimiento decaído y ubicado en el ínfimo escaño de la inmaterialidad. Menos todavía se puede pretender que el lenguaje humano exprese perfectamente un conocimiento teológico de por sí imperfecto con relación al objeto considerado en esta ciencia.

Ciencia al fin, y la más excelente de todas, la teología no puede anteponer un determinado lenguaje a la propia deducción de sus conclusiones. Como en todo hábito demostrativo, la teología expone sus conclusiones con la espontaneidad de los signos que ha utilizado en el trámite de hacer evidente lo que no era tal en el momento de iniciarse el discurso teológico. En esa demostración científica el teólogo trabaja con un conocimiento axiomático de lo que Dios ha revelado acerca de Él y que nos fue inculcado por intermedio de determinados signos; en ese aspecto, el desplazamiento de los signos primigenios de la sabiduría teológica, que devienen del dato de fe, por otros signos convencionales no vinculados directamente al lenguaje de los textos sagrados y de la tradición de la Iglesia, como lo serían los de una nueva construcción lingüística, se nos brinda bajo una estampa divorciada del clima en el cual ha germinado y crecido una historia teológica que es la única teología cristiana sostenible. De ahí que el paulatino avance de las tesis teológicas se haya verificado siempre a la manera de un progresivo esclarecimiento de lo virtualmente revelado y de una purificación de los errores e imprecisiones que desviaban la recta asimilación de la verdad divina. Frente a la imponencia de este oficio, nobilísimo entre todos, las barreras del lenguaje son francamente accesorias, y, por lo general, evacuables sin esfuerzos desmedidos. ¿No admiramos, acaso, las maravillosas síntesis teológicas de San Agustín, de San Anselmo, de Santo Tomás o de Juan Duns Escoto, que consiguieron instaurar una ciencia sagrada de la que aún hoy vive la cristiandad, sin que las com-

plejidades lingüísticas de sus fuentes los haya amedrentado o amenazado de fracaso?

Al mismo tiempo, es importante hacer notar que no es conforme a la naturaleza de nuestras operaciones intelectivas implementar primero un lenguaje y luego razonar científicamente. El lenguaje de las ciencias es la expresión de las deliberaciones y de las conclusiones de los científicos; jamás lo contrario. Si al intentar un ajuste de las expresiones de la teología a otras disciplinas o a otros pensamientos hemos de introducir algunas modificaciones en ciertos términos, convengamos que ello no es labor ni específica ni esencialmente teológica. Es más: la necesidad de un lenguaje expresivo o significativo de una ciencia cualquiera está regulada por la comunicación humana del conocimiento; pero esto es un sesgo accidental y exterior de la ciencia. Por otra parte, es de alguna forma connatural a cada ciencia la posesión de un léxico propio que no tenga mayor fuerza más allá de sus fueros. ¿Qué sentido tendrán para las disciplinas positivas, por ejemplo, expresiones teológicas y filosóficas como *substantia separata*, *processiones divinae*, *corpus mysticum*, *creatio ex nihilo*, etc.? En cambio, si el nuevo lenguaje teológico está requerido para sobrellevar con más holgura y sencillez la conversación con otras escuelas y con otras ciencias, digamos desde ya que tal cosa no concierne en sí misma a la inquietud de la ciencia teológica, sino que es un propósito supeditado a las normas de la prudencia, de las buenas artes y de la diplomacia académica para dialogar con los demás. Las diversidades lingüísticas no han sido precipicios intransitables para el Agustín que bebía en el neoplatonismo, ni para el Aquinatense que afanosamente exploraba el tesoro literario de Aristóteles, de San Gregorio Magno, de Avicena, de Averroes o de sus colegas de la Universidad de París.

Las lenguas con las que se debe enfrentar el teólogo de nuestros días son muchas: los idiomas bíblicos, el griego, el latín y las cuatro o cinco lenguas más destacadas en la era moderna por su cultura teológica. A ello se adjunta la vasta dimensión de corrientes y tendencias especulativas que pululan en el planeta. No obstante, la teología no puede someterse a un programa trazado a partir de una identidad lingüística que utópicamente encubriera una correlativa unidad nocional, porque la misma proliferación de doctrinas teológicas y filosóficas — afines y contrincantes entre sí — refleja la dispersión de creencias, opiniones, sistemas y fundamentos que provocaron la atomización del saber para más tarde expresarse con una diversidad proporcionada a la predicha pluralidad doctrinal.

No es atinado querer un nuevo lenguaje teológico en vistas de una mejor fortuna de la teología. Sería como desear un nuevo sonido del piano para que el compositor escriba mejores partituras. Pero sí es menester anunciar a los teólogos que no hay modo posible de superar las penurias de su ciencia arrancando desde los escrúpulos del lenguaje:

la teología nace con el discurso racional aplicado a la fe en la palabra del Padre Eterno. El camino de la crítica lingüística, mal que les pese, la condicionaría a un principio de rancio abolengo antropocéntrico, con lo cual se asestará un duro golpe a la sacralidad del punto de partida teológico, o, lo que es peor, se divinizará gratuitamente un recurso de neto cariz inmanentista.

VII. PHILOSOPHICA SUBVERSIO ADVERSUS THEOLOGIAM?

Pero el instante clave de la reciente convulsión teológica — y, lógicamente, del relegamiento del tomismo a una consideración de más en más peyorativa —, viene alentada por el reemplazo de la filosofía cristiana *ad mentem Divi Thomae*, filosofía prescrita por la cátedra romana desde León XIII, por un cúmulo de tesis abiertamente contrapuestas a las del Doctor Angélico. El problema se agrava más todavía cuando la admisión de un pensar de otro corte especulativo no consiste solamente en tomar prestadas algunas tesis dispersas, sino en implementar orgánicamente un sistema heterodóxo para ser puesto al servicio de la teología. Ejemplos como éste son ya tan numerosos, que no por acaso es hoy un hábito teológico inquietante el persistente reclamo de mayores libertades en la investigación intelectual que tienen como contrapartida el no menos inquietante desprecio por las enérgicas puntualizaciones de la Santa Sede en torno al *locus theologicus* de Santo Tomás. En ese sentido, está tácitamente sugerido que los documentos que van desde la encíclica *Aeterni Patris* hasta la carta *Lumen Ecclesiae* de S. S. Pablo VI — fechada el 20 de noviembre de 1974 y dirigida al R. P. Vincent de Couesnongle, maestro general de la Orden de Predicadores —, parecieran pertenecer a la retórica de las ceremonias y de los protocolos y no al magisterio ordinario de la Iglesia.

No es ninguna novedad que en la historia de la teología católica siempre estuvo agitada la cuestión de las relaciones entre la filosofía y la ciencia sagrada. Si se desea, el problema se remonta a San Pablo: **Mirad que nadie se esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo** (Col. II, 8). La patrística, a su vez, debatió largamente la dificultad, en tanto que la escolástica, como se lo vio más arriba, hizo de este tema uno de los centros de su preocupación. Pero la situación actual es mucho más clara que en el pasado, pues hoy estamos ilustrados por veinte siglos de experiencia histórica, tenemos ante los ojos el resultado del proceso filosófico moderno prohiado por el inmanentismo, y, por si ello fuese poco, la Iglesia se ha pronunciado de un modo que no da ocasión a dubitaciones ni a sospechas.

Sin embargo, una avalancha de opiniones teológicas está mostrando sus espaldas a los dictámenes de Roma, a la evidencia de la falsedad que cunde en los principios y en las conclusiones del moderno filosofar y a la indesmentible trayectoria del pensamiento cristiano, el cual, gústenos o no, siempre ha sufrido los percances de una razón que dis-

curriera sofisticadamente y en desacuerdo con la fe, como que, a la inversa, cosechó magníficas verdades en la medida en que se adecuó a la misma realidad de las cosas. Por otro lado, estamos suficientemente instruidos de la suerte que le cabe a la teología cuando un filosofar extraño y disociado de la fe se injerta en sus argumentaciones. Permanecen frescos en la memoria los funestos efectos que tuvieron en la doctrina sagrada las claudicaciones de Lamennais y de Ventura ante el liberalismo; las de Sieger y de Bautain ante el fideísmo; las de Cousin, de Günther, de Hermes y de Frohschammer ante el racionalismo; las de Bonnety y de Maret ante el tradicionalismo; las de Gioberti, de Ubaghs, de Rosmini, de Hugonin y de Rothenflue ante el ontologismo, y, por fin, las de la explosión modernista de Laberthonnière, de Loisy, de Le Roy, de Schell, de Buonaiuti y de Tyrrell. Pero todo esto ha sido olvidado, y ahora la teología recurre una vez más a la filosofía del inmanentismo moderno con la vocación de reconciliar al mundo contemporáneo con la fe de Cristo, cuando, en última instancia, ese mundo se halla tal como hoy se lo aprecia precisamente porque hubo apostatado de la verdad del Unigénito.

Detrás de dicha actitud subyace un criterio anómalo, viciado de historicismo y tergiversador del propio hecho histórico del tomismo. Todos los días escuchamos decir: "Así como Santo Tomás supo adaptar la filosofía de Aristóteles a la teología del siglo XIII, así debemos ahora aprovechar la filosofía de Kant, de Hegel y de Heidegger —pensadores más próximos a la problemática presente— para incentivar las respuestas teológicas exigidas por el momento actual de la humanidad". No deseamos extendernos en demasía sobre este trillado aspecto de cómo encarar una filosofía como *ancilla theologiae*; para ello están a nuestro alcance los textos de León XIII, de San Pío X, de Pío XII y de Pablo VI —sin olvidar tampoco las valiosas palabras que oportunamente salieron de los labios de Benedicto XV y de Juan XXIII—; pero el punto de vista que acabamos de mencionar es forzosamente recusable, ya que no acierta ni por asomo en las causas de la adopción de una determinada filosofía por parte del Doctor Común. Proponemos, entonces, que se examine la teoría que hemos aludido con esta otra que ha sido extraída del consenso general de la escuela del Aquinatense y de los más enjundiosos estudios historiográficos a él dedicados:

1.—Es absolutamente indiscutible que Tomás de Aquino, filosóficamente hablando, es un aristotélico, ya por acoger el conjunto de las doctrinas del Estagirita, ya por seguir fielmente su método lógico, ya porque lo rectifica en base a los propios principios peripatéticos y aun porque lo prolonga y lo perfecciona en una dirección coherente con el desenvolvimiento orgánico de las mismas tesis del Filósofo. Simultáneamente, el aristotelismo del Angélico no le impidió acoplar a lo aristotélico de su ciencia todo aquello que fuera compatible con tal filosofía, trátense de enunciaciones tomadas del neoplatonismo griego, del pensamiento latino, o bien de las corrientes arábigo-judaicas que, de-

puradas de sus errores, podían advenir a complementar lo dicho por Aristóteles.

2.—De esta filosofía de cuño aristotélico, Santo Tomás hizo uso ampliamente en su especulación teológica, lo cual se advierte, sin ir más lejos, en la misma cuestión inaugural de la *Summa theologiae* al aplicar el concepto de *scientia* y de *sapientia* a la *sacra doctrina* de conformidad con los parámetros lógico-metafísicos de Aristóteles. Ejemplos similares se encuentran virtualmente en cada uno de los artículos de esa obra maestra así como en casi todas las demás, sin excluir los escritos puramente exegéticos. La filosofía aristotélica, así empleada por el teólogo dominicano, no está presente en la doctrina sagrada por razón de una indigencia intrínseca de este saber —que es el conocimiento supremo al que puede aspirar el hombre en su condición de peregrino—, sino mejor por la debilidad de la mente humana (*propter defectum intellectus nostri*), que se endereza más fácilmente a la contemplación de las cosas que entitativamente se hallan por encima de ella a través de una vía que tenga en cuenta la naturaleza racional y su modo de aprehender, de componer, de dividir y de argumentar. La filosofía escogida por Tomás sirve a este propósito, lo que ha sido confirmado en la encíclica *Aeterni Patris* y en la carta de Pablo VI anteriormente citada.

3.—Pero la filosofía tomada por Santo Tomás como asistente o sirva de la teología no es la filosofía aristotélica *porque aristotélica*, ni por el prestigio con que contaba desde dieciséis siglos atrás, ni por la recepción que le brindó el siglo XIII: Tomás acude a esa filosofía en cuanto que en ella se contenían muchas y eminentes verdades definitivamente logradas por el discurso científico de la razón natural; verdades que, por otra parte, estaban ordenadamente expuestas, rigurosamente probadas, dispuestas en un esquema metódico y distribuidas en todas las ciencias filosóficas, a saber: en la lógica o filosofía racional, en la física o filosofía de la naturaleza, en la metafísica o *theologia naturalis* que trata del ente en cuanto ente y de las causas primerísimas de todo lo que es, y en la ética o filosofía moral. Ninguna otra filosofía ofrecía este imponente modelo de perfección especulativa. De ahí que Santo Tomás no haya elegido el aristotelismo por una simpatía subjetiva hacia el Filósofo, ni porque no tenía otro camino que escoger, ni porque creyera que el Estagirita estaba exento de objeciones: lo adoptó deliberadamente, no sin introducirle las modificaciones que limaran las rudezas y falsedades que también poseía. Pero lo fundamental en todo ello es que así lo hizo porque esa filosofía era esencialmente *verdadera filosofía*, aun cuando mereciera uno que otro reparo que el propio Tomás se encargó de promover. Esto no admite el menor cuestionamiento: la elección de la filosofía aristotélica acaeció porque era verdadera filosofía, es decir, era una filosofía de la verdad, porque, de lo contrario, por más aristotélica y afamada que fuese, si no fuese verdadera filosofía, sería falsa, y una falsa filosofía es una filosofía falsa, que

es como asegurar que no es filosofía. En efecto, una filosofía falsa no puede seguir llamándose filosofía, porque la filosofía es el conocimiento racional perfecto y más elevado; pero si ese conocimiento fuese falso, no sería conocimiento: un verdadero conocimiento es un conocimiento verdadero, ya que conocer falsamente es no conocer; o verdaderamente se conoce o no se conoce. No es posible conocer falsamente. Y ésta es, pues, la filosofía que escogió Santo Tomás: **la filosofía**, la única filosofía, que no importa si tiene por mentor principal a Aristóteles o a cualquier otra luminaria del saber científico, porque tampoco hay otra filosofía. Repitámoslo con vehemencia: no hay más que una filosofía: la que es verdadera filosofía. La que no es verdadera, la falsa filosofía, por así denominarla, no es filosofía; lisa y llanamente, es ignorancia, y ésta no sirve a la razón natural, no acrecienta ni perfecciona el conocimiento humano, ni puede ser puesta como **ancilla theologiae**.

Quienes no vean este detalle capital de la teología y de la filosofía de Santo Tomás de Aquino sólo pueden considerarse a sí mismos como tomistas o como antitomistas en virtud de una opción sectaria o de un interés faccioso y bastardo que no merece nuestra atención. Desgraciadamente, por no entender qué noción tenía el Doctor Angélico de la filosofía, hoy se nos quiere infiltrar en la teología la sofística de un pensar radicalmente equívoco en cuanto a su catadura filosófica. Se opta por Kant, por Hegel, por Heidegger —algunos aventureros también bregan para que la invitación llegue a manos de Marx o de algún caudillo de multitudes aduladas—, como si la teología fuese una miserable proletaria que necesita de los favores de la popularidad para congraciarse con la conciencia atea del hombre actual; la de ese hombre que, por ateo y descarriado que sea, está huérfano de la verdad y no debe ser ultrajado tendiéndosele la emboscada de la falsedad del siglo.

VIII. EL PROGRAMA DEL TEOLOGO CATOLICO

Ese doctor escolástico a quien la Santa Iglesia instituyó **doctor universalis** es autor de un bello pasaje que ningún teólogo debiera dejar de meditar constantemente. En ese pasaje, inspirado en una no menos hermosa frase de San Hilario de Poitiers, Tomás de Aquino, el doctor escolástico por excelencia, señala qué es ser teólogo. Su voz no requiere ninguna explicación adicional:

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur (2).

MARIO ENRIQUE SACCHI

(2) Sanctus Thomas Aquinas O. P., *Summ. c. Gent.* I 2, ex ed. Leonina minor, Romae 1934, p. 2a. "Tomando, pues, confianza de la piedad divina para proseguir el oficio de sabio, aunque exceda a las propias fuerzas, nos proponemos manifestar, en cuanto nos sea posible la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios; porque, sirviéndome de las palabras de San Hilario, 'soy consciente de que el principal deber de mi vida para con Dios es esforzarme por que mi lengua y todos mis sentidos hablen de El'".

BIBLIOGRAFIA

SANTO TOMAS DE AQUINO, Comentarios a todas las epístolas de San Pablo, Tradición, México, 1977-1978.

Conocimos en Roma a un "monsignore", empleado en una Congregación vaticana, licenciado en Escritura y que preparaba su doctorado en dicha Sacra materia. Un seminarista amante de la Lógica le pidió una vez el comentario de Santo Tomás a las Perihemeneias de Aristóteles ("In libros Perihemeneias expositio") y cuál no sería su sorpresa al oírle responder: —"¿Para qué lo quiere? ¿No sabe que la **hermenéutica** de Santo Tomás está superada?". Tan fácil es menospreciar lo que se ignora, y mucho más cuando se tiene a mano un vocablo tan hueco como lapidario, la palabrita mágica: "superado".

Pese a las recomendaciones del Concilio, Santo Tomás —teólogo y filósofo— para muchos está "superado", y archivado por ello en el desván de los trastos viejos. Pero a Santo Tomás en su faceta de exégeta y escriturista no ha sido necesario archivarlo ni olvidarlo. Sencillamente —pese a que San Pío X lo considera "iluminado por la luz del cielo para entender las Escrituras"— se lo continúa ignorando, después como antes del Concilio.

Cuando éramos estudiantes nos sorprendió la atención que le prestaba un exégeta como el P. Lyonnet en "La historia de la salvación en la carta a los romanos". En aquel tiempo leímos por curiosidad su exposición sobre Job y la lectura de los Salmos. Como profesor de Teología Moral hemos estudiado en sus comentarios paulinos temas como el de la fe, la gracia, la ley nueva y la caridad. Ya familiarizados con él, confesamos que hemos encontrado un alimento espiritual casi diario en la "Catena Aurea" y sus lecturas sobre San Juan y San Mateo.

No podemos por ello dejar de saludar con gran alegría la valiente iniciativa de Editorial Tradición, que ha emprendido la traducción de estos

"Comentarios a todas las epístolas de San Pablo", poniendo así por primera vez al alcance de los lectores de habla castellana este verdadero tesoro de sabiduría y espiritualidad. Los volúmenes que hasta ahora han llegado a nuestra mesa son los siguientes:

- I. Comentario a las dos epístolas de San Pablo a Timoteo (234 pgs.).
- II. Comentario a las epístolas de San Pablo a Tito y a Filemón (93 pgs.).
- III. Comentario a las dos epístolas de San Pablo a los Tesalonicenses (127 pgs.).
- IV. Comentario a la epístola de San Pablo a los Colosenses (107 pgs.).
- V. Comentario a la epístola de San Pablo a los Efesios (251 pgs.).
- VI. Comentario a la epístola de San Pablo a los Filipenses (95 pgs.).

De todo corazón esperamos que esta no fácil empresa pueda ser llevada a feliz término, y que las obras editadas alcancen la difusión que merecen.

Tal vez alguno frunza el ceño ante nuestro ingenuo entusiasmo, y nos haga observar que Santo Tomás resulta "poco científico", contemplado desde las alturas de la exégesis contemporánea. Puede ser. Pero aunque no somos "especialistas" nos atrevemos a desconfiar de la veracidad de tal afirmación. En primer lugar, por una experiencia personal. El comentario de Santo Tomás sobre San Juan (como antes el de San Agustín, o las "Homilías sobre San Mateo" del Crisóstomo) nos ha servido durante años para la meditación personal, así como para la preparación de homilías y pláticas de retiros. En cambio, de la lectura de todo lo referente al "corpus joanneum" en una obra científica seria y moderna como el "Comentario bíblico San Jerónimo" (Tomo IV pp. 375-592) no creemos haber obtenido más provecho que un aumento de nuestra erudición. Las cadenas de hipótesis más o menos ingeniosas de los escrituristas nos resultan análogas a las interminables logomaquias de los escolásticos decadentes acerca de

es como asegurar que no es filosofía. En efecto, una filosofía falsa no puede seguir llamándose filosofía, porque la filosofía es el conocimiento racional perfecto y más elevado; pero si ese conocimiento fuese falso, no sería conocimiento: un verdadero conocimiento es un conocimiento verdadero, ya que conocer falsamente es no conocer; o verdaderamente se conoce o no se conoce. No es posible conocer falsamente. Y ésta es, pues, la filosofía que escogió Santo Tomás: **la filosofía**, la única filosofía, que no importa si tiene por mentor principal a Aristóteles o a cualquier otra luminaria del saber científico, porque tampoco hay otra filosofía. Repitámoslo con vehemencia: no hay más que una filosofía: la que es verdadera filosofía. La que no es verdadera, la falsa filosofía, por así denominarla, no es filosofía; lisa y llanamente, es ignorancia, y ésta no sirve a la razón natural, no acrecienta ni perfecciona el conocimiento humano, ni puede ser puesta como **ancilla theologiae**.

Quienes no vean este detalle capital de la teología y de la filosofía de Santo Tomás de Aquino sólo pueden considerarse a sí mismos como tomistas o como antitomistas en virtud de una opción sectaria o de un interés faccioso y bastardo que no merece nuestra atención. Desgraciadamente, por no entender qué noción tenía el Doctor Angélico de la filosofía, hoy se nos quiere infiltrar en la teología la sofística de un pensar radicalmente equívoco en cuanto a su catadura filosófica. Se opta por Kant, por Hegel, por Heidegger —algunos aventureros también bregan para que la invitación llegue a manos de Marx o de algún caudillo de multitudes aduladas—, como si la teología fuese una miserable proleteria que necesita de los favores de la popularidad para congraciarse con la conciencia atea del hombre actual; la de ese hombre que, por ateo y descarriado que sea, está huérfano de la verdad y no debe ser ultrajado tendiéndosele la emboscada de la falsedad del siglo.

VIII. EL PROGRAMA DEL TEOLOGO CATOLICO

Ese doctor escolástico a quien la Santa Iglesia instituyó **doctor universalis** es autor de un bello pasaje que ningún teólogo debiera dejar de meditar constantemente. En ese pasaje, inspirado en una no menos hermosa frase de San Hilario de Poitiers, Tomás de Aquino, el doctor escolástico por excelencia, señala qué es ser teólogo. Su voz no requiere ninguna explicación adicional:

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, **ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur** (2).

MARIO ENRIQUE SACCHI

(2) Sanctus Thomas Aquinas O. P., *Summ. c. Gent.* I 2, ex ed. Leonina minor, Romae 1934, p. 2a. "Tomando, pues, confianza de la piedad divina para proseguir el oficio de sabio, aunque exceda a las propias fuerzas, nos proponemos manifestar, en cuanto nos sea posible la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios; porque, sirviéndome de las palabras de San Hilario, 'soy consciente de que el principal deber de mi vida para con Dios es esforzarme por que mi lengua y todos mis sentidos hablen de El'".

BIBLIOGRAFIA

**SANTO TOMAS DE AQUINO,
Comentarios a todas las epístolas de San Pablo, Tradición, México, 1977-1978.**

Conocimos en Roma a un "monsignore", empleado en una Congregación vaticana, licenciado en Escritura y que preparaba su doctorado en dicha Sacra materia. Un seminarista amante de la Lógica le pidió una vez el comentario de Santo Tomás a las Perihemeneias de Aristóteles ("In libros Perihemeneias expositio") y cuál no sería su sorpresa al oírle responder: —"¿Para qué lo quiere? ¿No sabe que la hermenéutica de Santo Tomás está superada?". Tan fácil es menospreciar lo que se ignora, y mucho más cuando se tiene a mano un vocablo tan hueco como lapidario, la palabrita mágica: "superado".

Pese a las recomendaciones del Concilio, Santo Tomás —teólogo y filósofo— para muchos está "superado", y archivado por ello en el desván de los trastos viejos. Pero a Santo Tomás en su faceta de exégeta y escriturista no ha sido necesario archivarlo ni olvidarlo. Sencillamente —pese a que San Pío X lo considera "iluminado por la luz del cielo para entender las Escrituras"— se lo continúa ignorando, después como antes del Concilio.

Cuando éramos estudiantes nos sorprendió la atención que le prestaba un exégeta como el P. Lyonnet en "La historia de la salvación en la carta a los romanos". En aquel tiempo leímos por curiosidad su exposición sobre Job y la lectura de los Salmos. Como profesor de Teología Moral hemos estudiado en sus comentarios paulinos temas como el de la fe, la gracia, la ley nueva y la caridad. Ya familiarizados con él, confesamos que hemos encontrado un alimento espiritual casi diario en la "Catena Aurea" y sus lecturas sobre San Juan y San Mateo.

No podemos por ello dejar de saludar con gran alegría la valiente iniciativa de Editorial Tradición, que ha emprendido la traducción de estos

"Comentarios a todas las epístolas de San Pablo", poniendo así por primera vez al alcance de los lectores de habla castellana este verdadero tesoro de sabiduría y espiritualidad. Los volúmenes que hasta ahora han llegado a nuestra mesa son los siguientes:

- I. Comentario a las dos epístolas de San Pablo a Timoteo (234 pgs.).
- II. Comentario a las epístolas de San Pablo a Tito y a Filemón (93 pgs.).
- III. Comentario a las dos epístolas de San Pablo a los Tesalonicenses (127 pgs.).
- IV. Comentario a la epístola de San Pablo a los Colosenses (107 pgs.).
- V. Comentario a la epístola de San Pablo a los Efesios (251 pgs.).
- VI. Comentario a la epístola de San Pablo a los Filipenses (95 pgs.).

De todo corazón esperamos que esta no fácil empresa pueda ser llevada a feliz término, y que las obras editadas alcancen la difusión que merecen.

Tal vez alguno frunza el ceño ante nuestro ingenuo entusiasmo, y nos haga observar que Santo Tomás resulta "poco científico", contemplado desde las alturas de la exégesis contemporánea. Puede ser. Pero aunque no somos "especialistas" nos atrevemos a desconfiar de la veracidad de tal afirmación. En primer lugar, por una experiencia personal. El comentario de Santo Tomás sobre San Juan (como antes el de San Agustín, o las "Homilías sobre San Mateo" del Crisóstomo) nos ha servido durante años para la meditación personal, así como para la preparación de homilías y pláticas de retiros. En cambio, de la lectura de todo lo referente al "corpus joanneum" en una obra científica seria y moderna como el "Comentario bíblico San Jerónimo" (Tomo IV pp. 375-592) no creemos haber obtenido más provecho que un aumento de nuestra erudición. Las cadenas de hipótesis más o menos ingeniosas de los escrituristas nos resultan análogas a las interminables logomaquias de los escolásticos decadentes acerca de

las más ínfimas "quaestiones disputatas" de la filosofía o la teología.

Por otro lado, porque pensamos que una buena parte de la exégesis moderna resulta en exceso condicionada por el principio de Renan, quien afirma que "la negación de lo sobrenatural forma la esencia misma de la crítica". A la sombra de este principio nacen y se alimentan tanto la escuela de la historia de las religiones, como la crítica racionalista protestante —camino por el cual hoy avanzan tantos católicos, cuando los mejores protestantes están de vuelta. A esto se añade la superstición científicista de la mentalidad moderna, para la cual la certeza científica es superior a toda otra forma de certeza, incluso a la de la Fe, que se apoya en el testimonio divino. Aplicada a la exégesis, esta mentalidad viene a conferir un valor supremo de análisis y de juicio a todo el aparato científico —crítica textual, literaria, histórica, etc.— que, en el mejor de los casos, sólo puede tener un valor instrumental y subordinado para la interpretación de la Palabra de Dios.

Viciada por estos vicios de origen, divorciada del dogma y la teología, celosa de su autonomía frente a la tradición y el magisterio, dicha corriente exegética termina por viviseccionar y disecar la Escritura Sacra y convertirla en un amasijo de hipótesis vacías de realidad, aptas para alimentar la duda y sembrar el escepticismo, en lugar de fuente viva de la que se abreva la Fe.

La exégesis de Santo Tomás, en cambio, no recurre tanto a la ciencia como a la Sabiduría natural y sobrenatural. Su fuente es el estudio, sí, pero sobre todo la meditación y la oración, el sentido común sobrelevado por la luz de lo alto. Explica la Escritura por el recurso a la Escritura misma, amada hasta sabérsela de memoria ("el hombre debe poner solicitud y amor hacia las cosas que quiere recordar": II-II, 49, 1, ad 1). Sus lecturas y exposiciones nacen de la fe y conducen a la fe. Su lenguaje austero tiene la exactitud y la concisión de la verdad: por ello mismo puede parecer árido al hombre moderno, acostumbrado a la sofisticada "existencial".

No pretendemos por cierto afirmar que la exégesis haya alcanzado con Santo Tomás su punto final, inamovible e insuperable. Ello sería negar la asistencia permanente del Espíritu Santo para que la Iglesia pueda penetrar y comprender cada vez más profundamente el depósito revelado (cf. LG, 12; DV, 5). Pero esta comprensión más alta crece como crece el cuerpo humano: con continuidad y coherencia, sin saltos ni rupturas, sin necesidad de nuevos comienzos ni relecturas al socaire de todos los vientos y filosofías de moda. Podemos hoy ver más lejos que San Agustín y Santo Tomás, pero con la condición "sine qua non" de no desconocerlos ni negarlos, de acuerdo a la gráfica imagen de Castellani: "como un enano parado sobre los hombros de un gigante". Si nuestra autosuficiencia moderna, propia del joven inmaduro que cree que la historia y el mundo comienzan con él, nos lleva a despreciar a nuestros gigantes antepasados, nos quedaremos enanos y deformes, pero creyendo que somos gigantes de primera magnitud.

Vayan nuevamente nuestra gratitud y admiración al viejo luchador mexicano Salvador Abascal, y a los que con él colaboran en esta quijotesca empresa editorial.

P. ALBERTO EZCURRA

LUCAS F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la Cristología de San Gregorio de Nisa*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1978, 459 pgs.

El Santo Padre estudiado es uno de los teólogos más notables de la Iglesia en Oriente. Leemos en una Patrología: "De los tres Capadocios, a Basilio se le llama el 'Grande'; a Gregorio Nacianceno, el 'Teólogo'; pero el teólogo verdaderamente grande es, sin embargo, Gregorio de Nisa". Sin duda que como teólogo especulativo y místico, es el mejor de los tres. No en vano el Segundo Concilio de Constantinopla lo aclamó como "columna de la ortodoxia". La amplísima riqueza cultural y espiritual del Niseno fue puesta toda ella al servicio de la exposición y defensa de la doctrina católica. Como afirma el A.: "Eunomio,

Arrio y Apolinar, entre otros, serán objeto de la vigorosa crítica del Obispo de Nisa, que también aprendió por experiencia que la fidelidad a la doctrina de la fe —concretamente la fidelidad a lo profesado solemnemente en el Concilio de Nicea—, no era posible sin una profunda piedad, sin una firmeza inmovible y sin la determinación de sufrir —calumnias y deposición incluidas— cuanto fuese necesario" (p. 20). Hombre de una sola pieza, no dudó en afirmar: "Custodiamos esta fe pura e irreprochable, como la hemos recibido, y juzgamos suma blasfemia e impiedad la disimulación en lo más pequeño de las palabras recibidas" (cit. p. 21). Y en otro lugar: "No hacemos ninguna sustracción, ningún cambio, ninguna adición de esta fe entregada por Dios a los Apóstoles, sabiendo muy bien que quien tiene la osadía de desnaturalizar la palabra divina por medio de sofismas fraudulentos, este es hijo de su padre el diablo; quien abandona las palabras de la verdad, habla de lo propio, convirtiéndose en padre de la mentira. Pues todo lo que se dice al margen de la verdad es absolutamente falso y no verdadero" (cit. p. 82).

Mateo-Seco ha escrito un libro digno de la grandeza del Santo Padre estudiado. En el amplio abanico de temas que lo caracteriza, y que va de la antropología a la ascética y a la mística, el A., munido de una amplia bibliografía (en la cual nos ha complacido encontrar el nombre de nuestra compatriota: M. M. Bergadá, "Contribución bibliográfica al estudio de Gregorio de Nyssa", publicada en la revista "Stromata" N° 25, pp. 79-130), limita su estudio a un solo pero enjundioso tema: **Jesucristo**, "El fin perseguido de estos Estudios puede calificarse de sencillo y concreto: analizar amorosa y detenidamente la enseñanza cristológica contenida en las obras del Obispo de Nisa, mostrar la conexión que en la pluma nisena guardan unas cuestiones con otras, poner de relieve los delicados matices y las fecundas consecuencias que la piedad y la inteligencia especulativa de San Gregorio nos descubren al contemplar el misterio de Cristo y la historia de la salvación" (p. 20).

Destaquemos tan sólo algunos acier-

tos principales. Nos parece muy adecuado que el A. se haya demorado tanto en el análisis de la "Oratio catechetica magna", ya que este trabajo es central en el pensamiento del Niseno. Quasten lo estima "su obra dogmática más importante y extensa, el primer ensayo de teología sistemática, después del 'De principiis' de Orígenes". En esa obra San Gregorio intenta una presentación integral de la doctrina de la fe, más expositiva que polémica. No es pues extraño que el A. descubra en sus páginas un rico veneno de temas teológicos. Aludamos a algunos de ellos. Ante todo el tema del **pecado original** que para el Niseno constituye una suerte de suicidio: el demonio, que envidia al hombre, le ataca con engaño "para persuadirle que se convierta en asesino y suicida de sí mismo" (cit. p. 200). Sólo el hombre era capaz de matarse, de extinguir en él la amistad divina. Cometido el pecado, adviene la debilidad y sobre todo la "vergüenza" que no es sino el síntoma de la profundidad del mal. Se ha perdido la familiaridad. La pareja pecadora, desnuda de felicidad, no acierta sino a cubrirse con túnicas de pieles, símbolo de su comunión con la naturaleza animal: "Puesto que toda piel separada del animal está muerta, creo que aquel que se alegra con nuestro vicio —el demonio— infundió a los hombres la fuerza para morir tomada de la naturaleza carente de razón, para que no permaneciese siempre" (cit. p. 215).

En orden a sanar la herida del pecado el **Verbo se hace carne**. Cristo es verdadero hombre, afirma el Niseno, lo cual no significa que sea un hombre común, un hombre como los demás. Nació virginalmente y, luego de morir, no quedó sujeto a corrupción: tal es la señal de su distinción. Sin embargo, asumió nuestra naturaleza, condenada a muerte, y consiguientemente asumió la muerte misma. Como opina San Gregorio "es más correcto pensar que no le vino la muerte por haber nacido, sino que, por el contrario, aceptó el nacer para poder morir" (cit. p. 220). Cristo extendió la mano al caído y viéndolo cadáver, asumió la mortalidad para poder resucitar en su cuerpo a los que morían por el pecado. Su cuerpo, entregado

voluntariamente a la muerte, es el mismo cuerpo que se nos da en la Eucaristía. Lo expresa admirablemente el Niseno: "El Verbo se mezcló con la naturaleza mortal de los hombres para que la humanidad, comulgando con la divinidad, fuese también deificada... se siembra a sí mismo por medio de su carne en los cuerpos de los creyentes" (cit. p. 223). Y en otro lugar: "Así como una pequeña cantidad de levadura hace semejante a sí a toda la masa, del mismo modo, el cuerpo dotado por Dios de inmortalidad, metido en el nuestro, lo cambia y lo transforma en sí totalmente" (cit. p. 371). De ahí la gran importancia que tiene para San Gregorio la resurrección de Nuestro Señor a cuya luz debe ser leída toda la Sagrada Escritura, a la que en cierto modo recapitula en sí.

Señala muy bien el A. cómo el Niseno une inextricablemente el Salvador y la salvación, la cristología y la soteriología. Y subraya el sentido religioso de la palabra "sotería". La acción salvadora está situada en continuidad con la *dynamis* "creadora", requiriendo por tanto una virtud divina que excede todo poder terreno. Consiguientemente, "la salvación operada por Cristo no puede ser confundida con ninguna salvación humana, aunque en última instancia y, dado su carácter radical y absoluto, comprende y engloba en una nueva ordenación todas estas salvaciones humanas, que en definitiva aparecerán todas como parciales y periféricas, es decir, sin alcanzar los últimos y más vitales estratos de la intimidad del hombre" (p. 234). Aquello último de lo cual el hombre ha de ser salvado es el estado de corrupción en que se encuentra esclavizado, el estado de pecado, que implica la muerte moral y también la física. La profundidad en que el hombre ha caído le impide salvarse a sí mismo; la fuerza salvadora ha de ser de categoría análoga a la fuerza creadora. Como acertadamente señala el A. "la sotería afecta a todos los males que padece el hombre; pero no a todos en el mismo tiempo, ni con el mismo sentido, ni con la misma jerarquía, aunque sí a todos en su dimensión religiosa. La asimilación de la acción salvadora al acto creador

arranca a la sotería de un ámbito puramente humano, es decir, se requiere un poder que excede toda capacidad creada" (pp. 237-238). Por eso dice el Evangelio que el nacimiento de los que se salvan proviene "de arriba".

A la **sotería** realizada radicalmente por Cristo, debe seguir la **mimesis** de dicha acción salvífica. "Esta imitación —explica el A.— es considerada por San Gregorio en su doble vertiente: imitación de la vida de Cristo en las obras de cada día, es decir, en su vertiente moral, e imitación de la vida de Cristo, mejor dicho, incorporación a la vida de Cristo, en la recepción de los sacramentos. En esta incorporación sacramental encuentra la salvación su momento más tangible" (p. 246).

El tema del **sacerdocio** ocupa así mismo un papel importante en la cristología del Niseno. De especial interés es su comparación entre el sacerdocio y la eucaristía. "El pan es antes pan común, pero cuando el misterio lo ha consagrado es llamado con propiedad y queda convertido en el cuerpo de Cristo... Este mismo poder de la palabra torna al sacerdote augusto y honorable, segregado de la comunidad con el vulgo por la novedad de la bendición. Pues, siendo ayer y en el tiempo anterior uno de entre la multitud y la plebe, de repente es presentado como jefe, presidente, maestro de la religión, mistagogo de los misterios ocultos. Y estas cosas realiza sin haber sido cambiado en el cuerpo o en la figura externa, sino permaneciendo según la apariencia lo mismo que era y habiendo sido transformada su alma hacia algo mejor por una invisible fuerza y gracia" (cit. pp. 291-292). En los escritos del Obispo de Nisa encuentra el A. diversos "títulos sacerdotales" que expresan la teología de tan elevada función: "praeceptor", "praeses", "doctor pietatis", "mysteriorum latentium prae-sul". Del análisis de los mismos concluye que "el sacerdote es ministro o confeccionador de los sacramentos e introductor a los misterios ocultos: los del culto (sacramentos), los de la doctrina, los de la vida interior, la vida mística" (p. 301).

Destaquemos finalmente la notable

exposición que Mateo-Seco nos ofrece de la **mariología** del Niseno, toda ella trenzada en torno al misterio de Cristo. En el punto inicial, donde ya se encuentra como condensada toda la belleza de María, la virginidad, la cual parece especialmente apta para expresar el total señorío con que el Verbo se introdujo a sí mismo en la vida de los hombres. Virgen antes del parto y también durante el parto. María Santísima es comparable a aquella zarza ardiente que no se consumía; al dar a luz a la luz, no se corrompió. Nos parece particularmente precioso el comentario a sus homilias sobre el Cantar de los Cantares. Por ellas advertimos una vez más cuán importante era para el Niseno que el nacimiento del Señor fuera virginal: se reproducía así el misterio de su eterna generación virginal por el Padre; mostraba Dios su especial iniciativa; se permitía a María vivir en grado supremo la virtud de la pureza. Pero esto no es todo. El grado supremo de virginidad alcanzado por María Santísima entrañó por naturaleza una pureza total de toda falta, de todo pecado. Porque, como bien dice el A., "la virginidad designa para el Niseno toda la vida virtuosa, es decir, algo que abraza a todo el ser humano, con su cuerpo y su alma" (p. 430). El concepto de virginidad, que para San Gregorio implica una especial unión con Dios, una alianza de índole nupcial, exige una total dedicación al Esposo, así como un odio frontal a todo tipo de pecado, ya que bastaría uno solo —de cualquier especie fuere— para romper esa pureza de alma, para mancillar la unión esponsalicia. Desde el prisma de esta virginidad perfecta se puede intuir cuál sería la vida interior de María, caracterizada sobre todo por dos tendencias: en primer lugar un ardoroso deseo de Dios, una especie de fuerza apasionada de su candorosa alma; y consecuentemente una estrecha polarización en el Amado, merced a la cual, como dice San Gregorio, "el alma apartará de los bienes corporales su capacidad de amar para entregarla a la contemplación intelectual e inmaterial de la Belleza" (cit. p. 435).

Recomendamos con gran énfasis la lectura de este espléndido libro, especialmente a aquellos que se dedican

a los estudios patrísticos. Pensamos que además de su valor intrínseco tiene una gran actualidad después de lo que dijo el Papa en la conferencia inaugural de Puebla: hay que dejar bien en claro la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo, sin tergiversación ni mutilación alguna, y también es menester destacar el carácter religioso y sobrenatural de la salvación, sin confusión posible con mesianismo alguno temporal. Deseamos que el A. pueda seguir investigando —como promete— en otros aspectos de la rica doctrina de San Gregorio de Nisa, especialmente en sus admirables análisis sobre la experiencia mística.

P. ALFREDO SAENZ S. J.

A. PRANDI, **Cristianismo ofeso e difeso**, Editrice Il Mulino, Bologna, 1977, 510 pgs.

El autor de estas páginas es libre docente de Historia del Cristianismo y encargado de la Historia de la Iglesia en la Facultad de Letras de la Universidad de Bolonia. Ajustándose al epígrafe, Prandi encara el estudio de las obras aparecidas en pro y en contra de la religión en "el siglo de las luces", que tanto se caracterizó por su punzante y ácida incredulidad. El autor, si bien nos ilustra lo bastante sobre las infinitas producciones de los "filósofos", concentra su mirada en diversos títulos, capaces, por su contenido, de concitar la atención del teólogo de hoy. Porque no fue precisamente la originalidad la nota distintiva de aquella contienda literaria en que participaron plumas habilísimas y de estupefaciente actividad, como las de Voltaire, Holbach, Diderot, D'Alembert... Es por ello que Prandi se detiene ante una figura menos conocida, la de Nicolás Fréret, hombre que abandonó este mundo sin haber dejado tras sí fama de heterodoxo (1749), hasta que en 1765 se dieron a luz sus obras que resultaron ser una amplia y tóxica requisitoria contra la apolo-gética cristiana. En efecto, este académico parisiense acumula paciente y prolijamente argumento tras argumento contra la antigüedad y autenticidad de los evangelios; se empeña en buscar e individualizar las causas "naturales" de la expansión del cristianis-

mo; en criticar las pruebas morales de su origen divino; y, como ataque final, en demoler la Biblia; en demostrar la imposibilidad de la revelación divina... El autor nos pinta con soltura este cuadro histórico, merced a la familiaridad con que se desplaza en este escenario multicolor y cambiante.

Con la misma solvencia erudita y señorío teológico, analiza a los apologistas que asumieron la responsabilidad de rebatir a tanto y múltiple contradictor de la verdad cristiana. Nos presenta, en primer término, al canónigo y académico Nicolás Silvestre Bergier, cuya fama de apologista sumo, tal vez exagerada, sobrepasó la centuria, pues se siguieron editando sus obras hasta más allá de la mitad del siglo XIX, y se las leía en todo el mundo católico, sin excluir nuestras Provincias Unidas del Río de la Plata, donde las manejaba con provecho el deán Gregorio Funes. Se ocupa luego Prandi de otros apologistas, los dominicos italianos, Antonio Valsecchi, profesor de teología en la Universidad de Padua; Vicente M. Fassini, profesor de Sagrada Escritura en el Ateneo de Pisa; y Nicolás Spedalieri, oriundo de Sicilia. Nunca jamás tantas obras vieron la luz contra la religión, ni tantas en su defensa; pero lidiaron por la Iglesia buenos campeones, cuando ella hubiera necesitado de grandes genios.

Entre los distintos temas, entonces todos urticantes, al teólogo de hoy le atrae la problemática de las "pruebas" apologéticas y la de la gracia en la génesis de la fe, pues no era gesto desusado en aquella sazón tildar de "semipelagianos" a los que subrayaban la "racionalidad" de los preámbulos de la fe. Merece también destacarse que la posición iluminista, con su negación de lo sobrenatural, creaba dificultades nuevas a la apologética tradicional. Los antiguos paganos (Celsos) se movían en un terreno de alguna manera común, desde que, con los cristianos, admitían la posibilidad de las intervenciones divinas extraordinarias. En cambio, el siglo de Voltaire modula tonos en clave impuesta por la crítica racionalista.

Sobre muchos otros asuntos discu-

rre este valioso libro, digno de ser leído con la mayor atención, más que más cuando su autor da muestras de objetividad histórica, claridad teológica y equilibrio expresivo.

AMERICO A. TONDA

FYNN, **Señor Dios, soy Anna**, Pomaire, Barcelona, 1978, 205 pgs.

Un libro inspirado en el estilo de "El Principito", pero cuyo espíritu es el de "Juan Salvador Gaviota". Literatura que carga fuertemente sobre los sentimientos, pero cuyo objetivo está en el "mensaje" o contenido que, a través de los sentimientos, tiende a conformar la inteligencia —de contrabando.

Fynn es un muchacho veinteañero de los suburbios londinenses, grande, generoso y bastante despierto. Un encuentro casual lo lleva a adoptar a Anna, una simpática niñita de cinco años, quien se transformará en su mejor amiga durante tres años y medio, hasta su muerte en un accidente. Decir "amiga" es poco: Anna llegará a desempeñar para con Fynn el papel de gurú, o guía espiritual. Porque la aparente ingenuidad de Anna, su espléndido pelo cobrizo y sus ojos como antorchas azules, vienen a ser sólo el soporte que lleva al lector a simpatizar con las ideas cuya presentación constituye el objeto real de la obra.

Porque Anna, con su cabecita donde bullen conceptos y preguntas, es una niña fuera de su edad, como la Mafalda de Quino. Pero mientras las inquietudes de Mafalda versan sobre la paz del mundo y otras cosas que salen en los diarios, las de Anna convergen en un solo punto: el Señor Dios, con el que mantiene una relación muy personal y al que procura conocer más y mejor. ¿Qué piensa Anna sobre el Señor Dios? O, mejor enunciado, ¿qué procura el A. llevarnos a pensar?

En primer lugar, la relación de Anna con el Señor Dios no es sólo personal, sino individual, más aún, individualista de modo tal que excluye toda mediación eclesial y toda dimen-

sión comunitaria. La idea que Anna tiene de la Iglesia es fundamentalmente negativa. Ella no necesita ir a la iglesia. Eso sólo tiene sentido cuando uno es muy pequeño, para enterarse del mensaje. Una vez conocido éste, uno se va y empieza a practicar lo aprendido. "Si uno seguía yendo a la iglesia era porque no había recibido el mensaje, o porque no lo entendía, o simplemente 'por hacer alarde'" (p. 31s.). Cuando uno va a la iglesia "mide al Señor Dios desde afuera" (p. 101), es decir, lo disminuye, lo utiliza, lo contempla con sus lentes coloreados, por eso vamos a la iglesia "para entender menos al Señor Dios" (p. 125). Por lo mismo no quiere ir más a la escuela dominical "porque ella no enseña nada sobre el Señor Dios" (p. 123).

La doctrina de la Iglesia aparece caricaturizada, presentada de modo infantil: "La idea de que, en el día de la resurrección, Anna seguiría teniendo todavía dos piernas, que tendría todavía ojos y oídos, que sería en general, muy semejante a como era ahora, le parecía una idea demasiado monstruosa para poder aceptarla" (p. 150). También le horroriza que el reverendo Castle hable "de 'ver' al Señor Dios, de encontrarse con él 'cara a cara'" (p. 151). Pues Dios no tiene cara, ni ojos para ver. Los cristianos buscan en la Iglesia su propia seguridad: "La seguridad era fácil. Bastaba con aceptar al Señor Dios como a un superhombre, que hacía más o menos seis meses que no se afeitaba, a unos ángeles que parecían hombres y mujeres con alas, a unos querubines con aspecto de bebés regordetes con alitas que no podrían sostener a un gorrión, y mucho menos los quince quilos de un infante mofletudo" (p. 153). Baste esto para muestra. Preferimos no reproducir aquí la caricatura de la muerte, el cielo, la Iglesia y Cristo puesta en boca de los niños como un recurso fácil para la burla chabacana y barata (cf. pp. 159-162).

Así las cosas es lógico que Anna no tolere los servicios religiosos (cf. pp. 44 y 48). "A Anna, toda la historia de que los adultos fueran a la iglesia le parecía muy sospechosa. La idea de una adoración colectiva chocaba con

su necesidad de mantener conversaciones privadas con el Señor Dios. Y en cuanto eso de ir a la iglesia para encontrarse con el Señor Dios, le parecía ridículo. Después de todo, si el Señor Dios no estaba en todas partes, no estaba en ningún lado" (p. 31).

Por otra parte, el mismo concepto de "Iglesia" resulta discutible o superfluo. Bajo diversos nombres, las diversas iglesias no hacen sino "tocar todos el mismo acorde del Señor Dios" (p. 167). Da lo mismo ser cristiano, judío o musulmán (cf. p. 102), ya que "en el cielo no hay diferentes iglesias" (p. 197). Los "niños teólogos" ya mencionados, decepcionados por la imagen caricatural de la Iglesia, llegan a preguntarse "¿y si fundamos otra iglesia?". La respuesta llega fulminante: "—Que me cuelguen, ¿no hay bastantes?" (p. 162). Sin embargo, concuerdan en un proyecto: una iglesia "sin plegarias y sin himnos", que hartan a Dios. Para un Dios que ríe y que querría que todo el mundo se riera, haría falta "una Iglesia riñente" (p. 161s.). Pensamos que la idea es lo suficientemente idiota como para entusiasmar hasta la locura a todos los que alimentan su devoción con los "slogans" sentimentales difundidos hoy con tanta profusión en "posters", postales y estampitas.

Pero el Dios de Anna no es el de la Iglesia riñente. Anna es una "teóloga negativa", una especie de Bonhoeffer de seis años y con faldas. En el centro de su corazón parecería hallarse presente el designio de purificar la idea de Dios de todas las falsas adherencias y limitaciones, para afirmar así su absoluta trascendencia.

En efecto, no se puede considerar al Señor Dios como un gran mago (cf. p. 56), ni como un objeto que resulta útil y práctico (cf. p. 125), ni decir "que es el puro amor y puro poder y todo eso", lo cual no son "más que palabras" con las que no se llega a ninguna parte (p. 102). Para no empañar a Dios, hay que tener en cuenta que "cuanto mayor era la diferencia entre nosotros y el Señor Dios, más se acentuaba la Divinidad del Señor Dios. En el momento en que la diferencia fuera infinita, entonces el

Señor Dios sería absoluto" (p. 124). "De cualquier manera o condición que uno entienda al Señor Dios, le disminuye de tamaño; lo convierte en una más de tantas y tantas entidades que se pueden entender" (p. 126). Por eso, sólo se lo puede "medir" y hablar de El "desde dentro" (p. 102). Por lo demás, hay que "dejarlo en paz" como "El nos deja en paz a nosotros" (p. 165). El mismo Dios "no sabe que es bueno y generoso y amante. El Señor Dios es... está... ¡vácío!" (p. 55).

Pero suele suceder que, cuando la idea de Dios se aproxima a la nada, el hombre pasa a ocupar el lugar de Dios, y la absoluta trascendencia termina por perderse en una inmanencia absoluta. Dios no está "en la iglesia", ni está "en el cielo", pero como Dios "está vacío" y yo, "en medio de mí", "estoy vacío" (cf. p. 84), Dios está "en medio de mí" y "en medio de ti" y "en medio del gusano" y "en medio del tranvía", de modo que Fynn termina por comprobar que "en vez de un único y enorme Señor Dios instalado en su cielo de ene dimensiones, me encontraba yo ante un enorme surtido de pequeños Señores Dioses que moraban en medio de todas las cosas! Tal vez todos esos medios tuvieran en su seno fragmentos del Señor Dios que había que reunir, combinándolos como las piezas de un inmenso rompecabezas" (p. 88).

Podría ser que el símplete de Fynn buscara aquí expresar con poco acierto el agustiniano "interior íntimo meo", o procurara afirmar con San Pablo que "en El vivimos, nos movemos y somos". Pero la cosa se aclara más adelante en sentido negativo: "Si yo estoy dentro del circuito cristiano, entonces soy parte de... una verdadera parte del Señor Dios, una parte en funcionamiento del Señor Dios" (p. 102. Subrayado del A.). "Dios es nuestro centro, y sin embargo, somos nosotros quienes reconocemos que el centro es él. Eso hace que de alguna manera seamos parte de la naturaleza espiritual del Señor Dios" (p. 193). Esto ya huele a panteísmo o, al menos, nos recuerda más que al Dios cristiano al Atma brahmánico. Y todavía la afirmación de identidad se

aclara: "El Señor Dios dijo: 'Yo soy', y eso es lo que quiere que digamos todos...". "Si llegas realmente a decir eso, ya está, si lo dices realmente estás lleno, estás todo dentro" (...) "eres lo que el Señor Dios quiere que seas. Un 'Yo soy' como es él" (p. 197).

El Dios de Anna es el Dios del deísmo o es el Yo divinizado. Ciertamente no es el Dios trinitario. "El Espíritu Santo", —dice Fynn— "por alguna razón que sólo Anna conocía, era Vehrak" (p. 33). En nuestro vocabulario esotérico no figura este nombre. ¿Será tal vez un término yiddish? Pues el vocabulario de Anna "incluía muchas palabras en yiddish" (p. 68) y ese era el idioma que hablaba Jesús (cf. p. 161). También Jesús está ausente: "Jamás le oí pronunciar el nombre de Jesús" (p. 33), el cual aparece sólo en el diálogo caricatural de los "niños teólogos" (p. 161), o ambiguamente relacionado con Lucifer (cf. p. 141), o confundido con el "Señor Jetró" (cf. p. 41), cuyo nombre significa "el que examina e investiga" y parece conmover particularmente a Anna, que es una niña "en búsqueda" permanente (cf. p. 34).

Un detalle curioso, digno de señalarse, es el lugar primordial que ocupan la física, la geometría y las matemáticas en el esfuerzo de Anna por conocer al Señor Dios. Es verdad que el conocimiento simbólico se vale de números y figuras para expresar la realidad metafísica. Pero el rigor del simbolismo tradicional condice muy poco con la fantasía, el sentimentalismo o la imaginación desbordante.

Nos sería posible aún, hilando fino, rastrear algunas constantes iniciáticas en el pensamiento del A. Pero, para precaver a nuestros lectores, nos parece suficiente con el análisis hasta aquí realizado. Es un esfuerzo meritório para que el Señor Dios nos libre del purgatorio. Este tipo de literatura pseudoespiritualista se difunde cada vez más en medio del vacío espiritual de nuestro tiempo. Por eso —y sólo por eso— le prestamos tanta atención. Pero compartimos plenamente los sentimientos que en Etienne Gilson despertaba el estilo de Teilhard de Chardin: "Tengo horror de lo

impreciso y de lo ambiguo en materia de conocimiento intelectual. Tanto me agradan en poesía, donde tienen derecho de ciudadanía, como me resultan insoportables en disciplinas como la ciencia, que puede ser difícil pero no vaga, o en la teología que (...) es la más exacta de las ciencias que se refieren a un objeto real" ("Las tribulaciones de Sofía"). Estos comentarios nacen, pues, de un penoso esfuerzo de caridad.

Nos cuesta comprender el gusto contemporáneo por este tipo de literatura, y nos duele más aún constatar su amplia circulación en ambientes católicos. Ello es debido al desprecio por lo intelectual, a la falta de precisión y de rigor en la verdad, al insoportable sentimentalismo que hoy señorea en la catequesis y en la formación de tantos grupos juveniles, a la textura blandengue y feminoide de tantas "experiencias espirituales". Cuántos jóvenes católicos "militantes" y "comprometidos" son capaces de indigestarse con los peores disparates, con tal que vengan envueltos en romanticismo poético, o disfrazados con el candor de una niña de seis años. Si se coloca un cántaro de barro entre artefactos de hierro, seguro que el cántaro se rompe. Vivimos hoy una época de hierro y estamos formando en ella demasiados jóvenes de barro.

P. ALBERTO EZCURRA

SUSANA CHERTUDI - SARA JOSEFINA NEWBERY, *La Difunta Correa*, Huemul SA, Bs. As., 1978, 240 pgs.

Creemos que este estudio antropológico sobre el culto popular a la Difunta Correa —tan extendido en nuestro país— constituye el primer trabajo serio y completo sobre el tema. Sólo hemos conocido anteriormente artículos de tipo folklórico y dos o tres novelones biográficos, aptos para servir de libreto al más decadente radioteatro dramático-sentimental.

Las AA. analizan el fenómeno de las "canonizaciones populares", con especial referencia a la Argentina, donde la de la Difunta aparece como la

principal y puede servir de prototipo. Estudian luego la leyenda, en las diversas tradiciones orales acerca de la vida y muerte del personaje, y el relato de los primeros milagros que se le atribuyen. Sigue un minucioso y documentado análisis acerca de la creencia popular, el culto en sus diversos elementos y el elenco de los numerosos lugares donde se tributa. Dos capítulos, a manera de conclusión, se refieren al enfoque antropológico del tema y la posición al respecto de la Iglesia Católica (Declaración episcopal del 19-III-76). Cierra la obra una completa bibliografía y el índice de las canonizaciones populares registradas en la Argentina.

Característica común a todas estas canonizaciones son dos elementos que nos permiten clasificarlas como **supersticiones**, aunque no ciertamente en el sentido que a esta palabra da M. Herskovits, y que hacen suyo las AA.: "toda forma de creencia con la cual no coincidimos o que no está oficialmente reconocida por un particular cuerpo de doctrina religiosa en la cual encontramos satisfacción" (p. 212). Preferimos una definición que nos remite a la raíz etimológica del vocablo: las supersticiones son "**supervivencias**" de creencias religiosas, vaciadas de su contenido original o deformadas por su aislamiento del contexto o conjunto de la doctrina. Cuando nuestros paisanos de Entre Ríos, v. gr., creen que es "obligatorio" ir a pescar el Viernes Santo, y lo hacen comiéndose un asadito junto al río, practican un ritual "supersticioso", una acción que ha perdido su original relación con la abstinencia penitencial.

El primer elemento es el culto de los difuntos, en el que se mezclan aspectos del culto de los santos. El segundo es la referencia al martirio, al que se relacionan las circunstancias del sufrimiento y de la muerte violenta, aun cuando esta muerte nada tenga que ver con el testimonio (martyrium) de la fe. En efecto, puede deberse a circunstancias accidentales (la Difunta, Pedrito Hallao), a un asesinato (La Degolladita), e incluso tratarse de un muerte a manos de la policía (Bairoletto, el Gaucho Cubillos)

o de un marido engañado (Juana Figueroa).

El proceso de "canonización" suele ser el siguiente: una cruz señala el lugar de la muerte trágica. Los "pasantes" rezan por el ánima bendita, o le prenden velas, hasta que alguien le atribuye una gracia al finadito. Ahí comienza el culto, los ruegos, las promesas, ex-votos, etc. La leyenda del suceso se enriquece y adorna, completada por el relato de los milagros.

La leyenda de la Difunta nos muestra que los datos históricos son pocos, e incluso contradictorios. No hay acuerdo en el nombre (aunque el de Deolinda se haya impuesto), ni en el de su esposo. Tampoco lo hay en el lugar de origen, ni en el itinerario. En síntesis, como decía alguien: "Sabemos que murió, porque es Dijunta, lo que no se sabe es si existió".

Hay un punto en el que debemos manifestar nuestro desacuerdo con las AA. Se afirma que "el pueblo no hace diferencia entre los santos canonizados por la Iglesia Católica y los canonizados por él mismo" (p. 19s.), lo cual muchas veces (no siempre) es cierto. Pero tampoco la hacen las AA., las cuales consideran que "la forma de culto que el pueblo tributa a la Difunta Correa, puede ser considerada supersticiosa (...) pero en el fondo es fe y es religión" (p. 213). Este culto no se diferenciaría del que se tributa a San Cayetano, o a la Virgen de Luján o del Valle (p. 213s.). Tal afirmación no parece aceptable, aun cuando aparezca avalada por el sacerdote-sociólogo Aldo Büntig. El sociólogo podrá constatar numerosas semejanzas (identidades, si se quiere) en el orden fenoménico. También las constata el sacerdote cuando ve la sorpresa con que a veces se recibe su negativa a bendecir las imágenes de la Difunta.

Pero no se pueden pasar por alto las diferencias de fondo. No nos resulta indiferente que el objeto del culto sea un santo real o una difunta imaginaria. El culto "supersticioso" es sólo culto de intercesión (pedir o agradecer favores), mientras que en el de los santos se añade a la intercesión la veneración (dulce) y el carácter de ejemplaridad, por el que los santos son puestos como modelos de

imitación. Si bien la leyenda de la Difunta presenta elementos que pueden servir de ejemplo (esposa fiel y madre sacrificada), no podemos decir lo mismo de muchos otros casos, donde se trata de adúlteras, prostitutas o bandidos —y no todos émulos de Robin Hood.

Desde el punto de vista pastoral, los elementos mágicos o supersticiosos que se mezclan en el culto de los santos pueden ser purificados por la catequesis, que encuentra en este culto y en particular en las fiestas patronales, magníficas ocasiones para ello. Los santos y la Ssma. Virgen son siempre caminos que conducen a Cristo. No podemos decir lo mismo de los otros "canonizados". Aunque procuremos asumir todos los valores positivos de un pueblo, esto tiene sus límites. Por conveniencias o por demagogia no es lícito ni honesto "asumir" el mito falso ni la leyenda dudosa.

Eso sí: el crecimiento y la difusión de estos cultos supersticiosos nos deben llevar a un examen de conciencia. La reciente crisis eclesial, la fobia desacralizante, las dudas oscurecedoras de la fe han afectado a muchos fieles y los han llevado a buscar suplementos fuera de la Iglesia. Los pseudointelectuales se han vuelto hacia la parapsicología o el macaneo orientalista. La clase media, que abreva su cultura en el "Reader Indigest", se ha puesto a buscar dioses extraterrestres. Los sectores populares, especialmente, han terminado por recurrir a la Difunta Correa, a los curanderos y espiritistas.

Un particular grado de culpa han tenido en ello los tercermundistas. Paradójicamente, sus declamaciones populistas y su amor por la Iglesia de los pobres marchaban unidos a un olímpico desprecio por la fe del pueblo sencillo y por sus manifestaciones sensibles, que para ellos eran objeto de urgente "desmitización". Por ello, mientras conseguían conmover a círculos exquisitos de snobistas intelectuales, y enviar a la guerrilla a los "niños bien" de colegios tradicionales, alejaron a los pobres, que se apartaban en silencio de la Iglesia, escandalizados y confundidos.

Me lo reconocía un tercermundista hoy "de vuelta", que tiene que soportar cerca de su parroquia un gran santuario de la Difunta: "La culpa es nuestra. Le negamos a la gente todos los signos sensibles de la fe y de la gracia, empezando por las imágenes, las procesiones, las medallas y el agua bendita, y terminando por los mismos sacramentos. Se fueron a buscar por otra parte: por eso tengo el santuario. Antes canalizaba hacia Cristo a los que venían a buscar a San Roque. ¡Vaya Ud. a canalizar el culto de la Difunta Correa!".

¡Ojalá fueran todos tan sinceros! Hoy hay un redescubrimiento de la "religiosidad popular". E incluso algunos que no hace tanto coreaban "slogans" montoneros, desgranaban un rosario tras otro, entonan a voz en cuello "Los cielos, la tierra"... y echan nubes de incienso delante de las andas del santo. Dios quiera que no sea sólo un cambio de táctica, nacida de la experiencia de que la logomaquia sociologizante ahuyenta la gente, mientras la "religiosidad popular" la atrae. Atrae multitudes que podrían ser canalizadas, no hacia Cristo, sino hacia el "compromiso" con los vientos de la historia. Lo digo de todo corazón: ¡Dios quiera que no sea así!, que esto fueran sólo temerarias e infundadas sospechas de mi alma negra de troglodita empedernido.

Para terminar haciendo honra a mi condición de entrerriano adoptivo, quiero presentar un reclamo a las AA.: en el "Índice de canonizaciones populares registradas en la Argentina" (pp. 235ss.) falta la mención de nuestro paisano Lázaro Blanco, "corazón felicianero", chasque y manosanta, muerto por un rayo cuando cruzaba el monte en su caballo blanco para llevar remedios a un enfermo (por más que una versión impía, digna de la Formengeschichteschule, asegure que lo mató la policía mientras carneaba una oveja ajena). Su tumba azul-celeste se levanta en el cementerio de Feliciano, llena de velas y promesas. Era tan santo como la Difunta, y le lleva la ventaja de que ciertamente existió.

P. ALBERTO EZCURRA

ARISTOTELES, *Metafísica*, trad. de H. Zucchi, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1978, 630 pgs.

Es un hecho desde todo punto de vista alentador la presentación en nuestra lengua de un clásico del pensamiento, sobretodo tratándose de un filósofo de vigencia permanente, a los 2.300 años de su muerte. Nos referimos a Aristóteles y a su *Metafísica*, cuya traducción del griego, introducción, exposiciones sistemáticas e índices han estado a cargo del profesor Hernán Zucchi, de la Universidad Nacional de Tucumán; y cuya edición estuvo a cargo de la Editorial Sudamericana, siendo auspiciada su publicación por el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), entidad privada que nuclea en su seno a un grupo de profesores de Filosofía que, bajo la dirección del profesor Ezequiel de Olazo, se orienta en general hacia el tratamiento fenomenológico-analítico de los problemas filosóficos.

Sin lugar a dudas, no es la primera vez que la *Metafísica* del filósofo de Estagira se vuelca a nuestra lengua. Ya en el siglo pasado, Don Patricio de Azcárate (1874), nos daba la primera versión española de la misma, versión que dejaba entrever su indudable filiación francesa. No obstante ello, ha sido para la mayoría de nosotros el primer contacto con la palabra del sabio griego. Le sucedieron, según nuestra información, seis versiones más, todas de irregular valor científico en cuanto a la traducción, hasta que, en 1970, Don Valentín García Yebra nos entregó en edición trilingüe (greco - latina - española) la versión más acabada de todas.

La presente traducción va acompañada "de una Introducción donde se analizan algunos de los temas últimamente más discutidos de la *Metafísica* y se indican brevemente las posibles soluciones" (p. 7). En segundo lugar, se ofrece una "exposición sistemática" que precede a cada uno de los libros que componen la obra. Hacia el final del volumen se contiene un índice de palabras, seguido de un índice de equivalencias de términos gre-

co-españoles y, por último, una selección bibliográfica fundamental.

Con respecto a la traducción —que es el objeto que justifica una tarea como la encarada— observamos que, contrariamente a lo que dice el traductor: "en todo lo que hemos realizado no hemos aspirado a ningún tipo de originalidad" (p. 8), somos apabullados por una originalidad sin precedentes en las anteriores versiones españolas de la *Metafísica*, esto es: El traductor no traduce. Claro está que no todo el libro, pero los términos esenciales, por ejemplo, *ousía* (sustancia), que hacen a la intelección de la *Metafísica*, **no son traducidos**.

Pero ahí no acaba la originalidad de este traductor originalísimo, sino que cuando suele traducir algún término fundamental, por ejemplo, **to ti en einai** (esencia), apela a su singularísima estructura mental y hace brotar un neologismo tal como: "Lo que es ser esto".

A estos dos ejemplos de altísima originalidad se le pueden agregar otros, como traducir *energeia* (acto) por actividad, y *entelequia* —que no hay por qué traducir— también por actividad (1009 a 36).

Inaugura el concepto de **esto** (!?) en Aristóteles para traducir la noción de **algo** y así dice: "el carácter separado y el **esto** pertenecen en grado sumo a la *ousía*" (1029 a 28).

Cae, en definitiva, en contradicciones consigo mismo, mostrando así la impropiedad del lenguaje utilizado, al traducir: "Pero, ¿la **esencia** de vestido, es verdaderamente un 'lo que es ser esto'? ¿O no?" (1030 a 1). Cuando en realidad para ser coherente consigo mismo tendría que haber traducido: "Pero, ¿lo que es ser esto del vestido, es verdaderamente un 'lo que es ser esto'? ¿O no?".

En el índice de palabras (p. 612) dice: "'Lo que es ser esto' (esencia)". Al respecto nos preguntamos: Si coloca **esencia** en equivalencia con el neologismo "lo que es ser esto", ¿por qué no tradujo directamente **to ti en einai** por **esencia**? Así habría evi-

tado párrafos tan arrevesados como el siguiente: "No por ti eres culto. Tu 'lo que es ser esto' es lo que eres por ti. Pero ni siquiera todo esto es 'lo que es ser esto', pues 'lo que es ser esto' no es por sí como se dice que lo blanco pertenece a la superficie, porque 'lo que es ser superficie' no es 'lo que es ser blanco' " (1029 b 15), lo que nos hace pensar que Aristóteles fue más bien alguno de los muchos eruditísimos comentadores de habla hispana de Heidegger.

Volvamos ahora nuestra atención acerca de dos conceptos cruciales para la intelección de la *Metafísica*, esto es, los de *ousía* (sustancia) y **to ti en einai** (esencia). Respecto a la no traducción del término *ousía*, más allá de las razones históricas y los argumentos de autoridad (lo traducen, entre otros, Ross, Carlini, García Yebra, Tricot, Owens, Gilson, Jaeger, Zubiri, Aubenque...), existe una razón filosófica que obliga a H. Z. a traducirlo y es que el oficio propio del traductor es traducir. De manera que, más allá de todas las falencias y falta de riqueza lingüística del español para vertir del griego, la falla radica, en este caso, en el traductor. Su función es traducir, y, si no lo hace, que no se ponga a traducir. "Zapatero a tus zapatos", nos recuerda el adagio.

Pero henos aquí con una sorpresa más. H. Z. reconoce que "el equivalente exacto de *ousía* es entidad" (p. 72), pero agrega "nos resistimos a traducir *ousía* por entidad, como aconseja Owens. Recurrir a ese término actualmente en desuso en el campo de la filosofía despertaría en el lector español toda una serie de **connotaciones escolásticas** y de otra índole que nos hemos propuesto como norma evitar" (p. 73). De modo que la razón última por la cual H. Z. no tradujo el término *ousía* es que encará la traducción de la *Metafísica* prejuiciado respecto de la escolástica. Y como para que no haya dudas acerca de su traducción —no sea cosa que por ahí se le diga que es escolástica— reafirma su prejuicio diciendo: "quizás sea la palabra exacta (esencia por **to ti en einai**). Pero hemos preferido traducir literalmente por 'lo que es

ser esto' para evitar las connotaciones escolásticas, teológicas, ontológicas que 'esencia' tiene" (p. 66).

Ahora bien, respecto a la traducción de *to ti en einai* por el neologismo "lo que es ser esto" el traductor no da ninguna razón, salvo el prejuicio al que ya hemos hecho mención. Intentaremos, pues, nosotros dar alguna razón, no tanto para afirmar que el *to ti en einai* está cabalmente traducido por *esencia*, sino más bien para mostrar cómo de apelarse a un neologismo podría haberse recurrido a otro con mayor fundamento. H. Z. se equivoca incluso en el neologismo porque traduce el imperfecto *en* (era) por el presente *es*. El neologismo correcto sería "aquello que era ser" (su equivalente latino es el "quod quid erat esse", que tanta riqueza encierra). El *en* (era) menta la temporalidad que encierra toda *esencia*, al referirse al pasado. Como afirma Arturo García Astrada: "La temporalidad que toda *esencia* supone ya fue intuita por Aristóteles, quien en la expresión *to ti en einai*, aquello que era ser, está reconociendo que el tiempo —indicado por el pasado— está en la entraña misma de la *esencia*. La *esencia* no es, pues, lo que ya era en un principio absoluto, en la eternidad, porque la eternidad no tiene pasado, no tiene tiempo. En todo caso podría admitirse que es lo que era en un principio temporal. Por ello el Ser infinito y eterno, no tiene *esencia*, sino que es su propia infinitud, su propio acto de existir" (Existencia y Culpa, Ed. Troquel, p. 91).

Vemos pues, cómo H. Z. en su afán de ser renovador y avanzado mutila en el viejo de Estagira aquel matiz que le da, casualmente, vigencia permanente a su filosofía. Esto es, que las *esencias* no son clausas y por ende intelegidas de una vez para siempre, sino que a cada filósofo en su época corresponde el esfuerzo de comprenderlas nuevamente teniendo en cuenta las visiones anteriores. Esto no es más que el enriquecimiento de la verdad y en la verdad, que es en definitiva la tarea del filósofo y que justifica al filósofo.

ALBERTO EDUARDO BUELA

RENE LAURENTIN, *Vida de Bernardette*, Herder, Barcelona, 1979, 260 pgs.

La lectura de la vida de un santo es siempre alentadora al mismo tiempo que sacude nuestra inercia. Cuando se nos describe la existencia de un santo desde el principio al fin, desde el comienzo de su camino a la perfección hasta la llegada a la meta, que no es sino la unión con Dios, claramente advertimos que a lo largo de su vida tuvo que luchar con pasiones y tentaciones semejantes a las que nosotros, hombres de hoy, debemos enfrentar. El hombre es esencialmente el mismo en todas las épocas: herido en su inteligencia y en su voluntad por el pecado original, sanado por la gracia. En fin, hijo de Dios gratuitamente. Si el hombre de hoy es el de siempre, ¿cómo habrían de cambiar los medios de santificación, siendo el padre de la mentira el mismo, ayer y hoy? El mismo que sedujo a nuestros primeros padres es el que en el curso de los siglos intenta arrebatar de las manos de Dios, más o menos con los mismos medios, a tantos santos: San Francisco de Asís, Santa Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz, Santa Teresita del Niño Jesús, el Cura de Ars, Santa Bernardita Soubirous... hasta llegar al colmo de querer tentar al mismo Dios, el Santo por excelencia, como nos lo testimonia el Evangelio. Sin duda variarán las circunstancias en que se desarrolla la vida de este o aquel santo concreto. Aunque santo, no deja de ser hombre; muy por el contrario, lo es de manera plenaria por el hecho de no quedarse en el plano meramente natural sino de trascenderlo con la ayuda de la gracia y su propia colaboración. Más precisamente: un santo obra como si todo dependiera de él pero sabiendo que en última instancia todo depende de Dios.

Laurentin es un estudioso de Santa Bernardita, según nos lo prueban las muchas obras que escribió sobre dicha Santa. Entre manos tenemos una de ellas, escrita con motivo del centenario de su muerte. Se trata de un libro para el gran público, como él

mismo lo señala. Es de rápida lectura, ameno, muy ágil, y cargado de emotividad. Destaquemos su excelente presentación, la cuidada selección de fotografías, la agilidad de los capítulos, cualidades todas que invitan a su lectura.

Tres ideas centrales incluye el presente libro.

La primera, que **la santidad es simplicidad frente a Dios**. San Francisco de Asís diría: Quién Tú, quién yo. Que para ser santo no se requieren ni "obras ni acciones brillantes" (p. 223), es decir, que las gracias extraordinarias están fuera de la vía normal de la santidad. Que no consiste ésta en un amaneramiento femenino en la piedad, ni mucho menos en la vida interior, ni consiste en un acaramelamiento de la voz, ni en poner los ojos "en blanco", ni en hacer actos ostentosos de humildad. En la santidad no hay ficción. No hay afectación. Es simplicidad, modestia, humildad, pureza, coherencia de la vida con los principios que la alimentan, discernimiento en una obediencia inteligente, no obtusa, recogimiento, docilidad al Espíritu Santo. Que en última instancia la santidad consiste en amar a Dios con todo el corazón, con toda la mente, con todo el ser, y al prójimo, según el mandamiento "semejante al primero", como a sí mismo, más aún, como lo ama Cristo. ¡Qué ejemplo el de Bernardita! Ella fue un compendio de todas estas virtudes. Fue santa.

La segunda idea que encontramos destacada es que **para ser santo no se necesita ser sabio según el mundo**. Como dice la Imitación: ¿De qué te sirve disputar altas cosas sobre la Trinidad si no eres humilde por donde desagradas a la Trinidad? Cuando la Inmaculada, la "tota pulchra", se le apareció a nuestra santa, desconocía ésta la existencia misma del misterio de la Santísima Trinidad. Y cuando la Santísima Virgen se dignó revelar su nombre: "Yo soy la Inmaculada Concepción", tampoco sabía qué significaba Inmaculada ni Concepción. Según nos relata la crónica, en cada aparición la Virgen Santísima acompañaba a la vidente en el rezo del Rosario. La Virgen corría las cuentas,

pero no rezaba ni las Avemarías ni los Padrenuestros. Al Gloria se inclinaba en señal de adoración a la Augusta Trinidad. Notemos de paso que todo esto constituye una prueba más de la autenticidad de las visiones, a pesar de las dudas manifestadas por los "sabios" y los "prudentes". Prueba porque, como acabamos de decir, la santa desconocía la existencia del misterio trinitario, y al referir sus visiones no podía inventar el gesto adorador de la siempre Virgen.

La tercera idea que se desprende de la lectura del presente libro es que **para llegar a la unión con Dios es necesario pasar por la cruz**. No hay santidad sin cruz. Es ésta como el elemento indispensable de toda vida espiritual auténtica. El sufrimiento se torna purificador cuando es aceptado libremente por amor a Dios. Santa Bernardita se ofreció como una "pequeña hostia". En los últimos meses de su vida se fueron acentuando cada vez más las pruebas. Pruebas físicas y morales. El demonio no perdería la ocasión, quizás la última, de atacar desesperadamente a su importante presa. Al entrar en "la agonía" espiritual su confesor la oyó repetir varias veces estas palabras: —¡Vete Satán! (p. 249). Más aún, la Inmaculada no la consolaba, ni ella se lo pedía. Sólo quería que la ayudaran a dar gracias a la Santísima Virgen hasta el final. Y así decía: "—Qué razón lleva el autor de la Imitación al enseñar que no se ha de esperar el último momento para servir a Dios! ¡Se es capaz de tan poco cosa!" (p. 250). No menos dolorosas fueron las pruebas físicas, como lo relata la novicia Sor Alphonse Guerre que la veló en la enfermería la última noche: "... porque su pobre cuerpo estaba en carne viva y puede decirse que reposaba sobre llagas" (p. 251). ¿Qué reacción tenía la santa? La misma novicia nos lo dice: "Observé que durante esa noche interminable no había dejado escapar ni una palabra de impaciencia o de disgusto" (p. 251).

Tales las ideas centrales que hemos detectado en la obra de R. L. Debemos, sin embargo, hacerle un reparo. Si no lo omitimos es porque, por una

parte, queremos ponernos a tono con el espíritu crítico que caracteriza al A. y por otra porque ver lo positivo en algo no significa que se deba callar el error o la ambigüedad que ese algo pueda tener. El reparo es el siguiente: en varios lugares del libro R. L. habla de la pobreza, pero con un acento tal que no deja percibir con claridad si se está refiriendo a la pobreza evangélica (pobreza efectiva de los bienes materiales, sí; pero sobre todo libertad frente a las cosas creadas) o a la pobreza con una connotación social y clasista.

Aludamos a algunos párrafos donde nos parece encontrar lo que afirmamos. Luego de traducir un versículo del Magnificat: "puso sus ojos en la humilde condición de su esclava" (p. 11), añade a renglón seguido: "el Magnificat, el cántico de los pobres" (preguntamos: ¿de espíritu?). Refiriéndose a uno de los familiares maternos de la santa dice: "El difunto se sentía propietario, pero en realidad no lo era" (p. 15; cf. también en este sentido: pp. 223, 225 y 226). Asimismo, para expresar la colación de determinadas indulgencias unida al saludo del obispo, escribe: "tal era la 'tarifa' por besar el anillo de un obispo" (p. 218). No se pueden armonizar mucho estas y otras afirmaciones, por parecernos equívocas o incorrectas, con lo que la misma santa expresara (teniendo en cuenta que su infancia y adolescencia fue no pobre sino miserable), como por ejemplo: "Entrégate al servicio de los pobres, pero con prudencia..." (p. 188). No que Cristo no haya venido a evangelizar a los pobres; a tal punto es verdad esto que dijo: "Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de Dios". Sin embargo, para entender toda la escena evangélica debemos continuar leyendo en el versículo siguiente: "...las cosas imposibles para los hombres son posibles para Dios" (Lc. 18,24-27).

Los lunares señalados no destruyen, por cierto, el valor de este libro. Decíamos al principio que la lectura de la vida de un santo implicaba un aliento al mismo tiempo que un sacudón para nuestra inercia espiritual. Efectivamente, nuestra mediocridad

queda a la luz cuando nos situamos en el punto de llegada de ese ser humano que adquirió su plenitud, porque ya en la tierra alcanzó de algún modo su fin último en la medida en que se lo puede lograr en este valle de lágrimas. Por otra parte, rebrota nuestro aliento cuando vemos cómo la planta de la santidad fue creciendo y no nació crecida, cuando advertimos hasta qué punto los pasos del santo son susceptibles de imitación, aunque tal vez no por el mismo camino. Así como hay muchas moradas en la casa del Padre Celestial hay muchos caminos para arribar a ellas.

El presente librito sólo quiere ser una síntesis de la vida de Santa Bernardita, apta para introducirnos en su riqueza espiritual. Si queremos leer una obra mejor documentada, más detallada, piadosa y llena de unción sobrenatural podemos recurrir, como el mismo A. lo señala en la p. 257, a Mons. Trochou: "Bernadette Soubirous, la vidente de Lourdes", de la misma editorial, que es la obra que nosotros conocíamos, sin demérito de las otras que el A. señala.

No queremos terminar sin hacer una mención de Pío IX, el gran Pontífice que declaró el dogma de la Immaculada Concepción, poco antes de que la Reina del Cielo se apareciera en la tierra, en una inefable condescendencia amorosa, como para confirmar las palabras del Vicario de su Hijo en la tierra. No dudamos, dice el Papa, que "la Beatísima Virgen María, que elevó el vértice de sus méritos sobre todos los coros de los Angeles hasta el solio de la Deidad, y que aplastó la cabeza de la antigua serpiente con el pie de la virtud... querrá con su patrocinio ante Dios... apartar los flagelos de la ira divina con los que somos afligidos por nuestros pecados, y detener y disipar las turbulentísimas tempestades de males con las que... la Iglesia en todas partes es agitada, y convertir en gozo nuestro llanto".

ERNESTO PALERMO

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 1er. Año de Teología.

FLORECILLAS DE SAN FRANCISCO DE ASÍS, Claretiana, Buenos Aires, 1978, 324 pgs.

"San Francisco de Asís es uno de esos hombres de quienes la humanidad se mostrará siempre orgullosa. Sus cualidades mueven a simpatía; sus defectos, si los tiene, encantan el ánimo; su santidad nada tiene de esotérico, de afeminado, de temible; sus dotes naturales suscitan general admiración; su enseñanza derrama tal frescura, tanta poesía y serenidad, que aun los ánimos más hastiados pueden encontrar en ella razones para amar la vida y creer en la bondad divina". Este juicio del autor belga Omer Englebert es el que cualquiera podría suscribir después de la lectura de las célebres y encantadoras "Florecillas de San Francisco de Asís", que la Editorial Claretiana ha tenido la brillante idea de publicar.

Entre los grandes maestros de la vida espiritual, el Poverello ha sido el único a quien la autoridad suprema de la Iglesia se atrevió, en varias oportunidades, a calificar de "otro Cristo". Así, por ejemplo, S. S. Pío XI afirmó en su Encíclica "Rite expiatis" que "...si es temerario comparar entre sí a los Santos del cielo, de los cuales el Espíritu Santo eligió unos para una misión y otros para otra, parece sin embargo que ningún otro hubo en el cual la imagen de Cristo Nuestro Señor y la forma de vida del Evangelio haya brillado más exacta y más expresiva que en Francisco". Todos los biógrafos del santo se centran en esta idea de semejanza, y el capítulo primero de las Florecillas empieza con estas palabras: "Primeramente es de advertir que el glorioso Padre San Francisco en todos los hechos de su vida fue conforme a Jesucristo". Esta conformidad explica la extraordinaria atracción espiritual que el Santo ha despertado a lo largo de los siglos. Han transcurrido casi 753 años desde el día de su muerte, pero su estrella brilla hoy con el mismo fulgor con que brillaba en su tiempo en aquellos lugares del oriente central italiano que tantas veces lo vieran pasar en su andar enamorado de Cristo.

Evangelio franciscano, libro popular

por excelencia, las Florecillas hacen revivir con sus relatos ingenuos la amable figura del Serafín de Asís, con la sugestiva belleza de su perfección evangélica, en medio de los humildes, de los sencillos, de los pequeños, en la bella gesta de la edad heroica franciscana de aquellos Caballeros de la Tabla Redonda, como él llamaba a sus discípulos, que sembraron por el mundo una fecunda poesía divina, cuyo germen no morirá nunca, porque lo recogieron en las eternas páginas del Evangelio.

Las Florecillas son literariamente únicas e históricamente importantísimas. Lo primero es indiscutido, mas lo segundo es puesto en tela de juicio por algunos que ven en ellas tan sólo un contenido meramente legendario y simbólico, lo cual es absurdo. Que incluyen un cúmulo no despreciable de acontecimientos reales y vívidos lo prueba el hecho de que sus páginas son eco, en su mayor parte, de lo que narran los primitivos y mejores biógrafos del santo. Por otra parte, todas y cada una de las escenas son trazos que traslucen magníficamente el espíritu franciscano, de tal manera que se puede afirmar que si algunas de ellas no son históricas bien podrían haberlo sido, porque están en el estilo de San Francisco y porque San Francisco daba para eso y mucho más.

Las Florecillas no son un producto de la fantasía popular, sino una tradición oral, bien definida, no popular ni vaga, recogida en los eremos franciscanos de las Marcas. Leyéndolas — más aún, saboreándolas — se descubre que con San Francisco de Asís brota, como de una fuente maravillosa, una espiritualidad evangélica que asume matices particulares de pobreza alegre, de sencillez apostólica, de abnegación total, de amor apasionado a Jesús y María Santísima, de caridad verdaderamente fraternal hacia todos los redimidos por Cristo, con reflejo en todas las criaturas de Dios. Y este espíritu franciscano, amasado de amor a Cristo, a la pobreza y a la humildad, a veces idílico, ingenuo e idealista, no se contiene dentro de la orden franciscana, sino que se difunde, gracias a su carácter popular y comunicativo, por toda la cristiandad.

Porque San Francisco es un santo

para todos los hombres y para todos los tiempos, las Florecillas tienen mucho que decirnos a los hombres de hoy, que vivimos en un mundo trastornado y enfermo, que guarda muchas semejanzas con el del Poverello. Nuestro santo descubrió el secreto que pone al universo entero en estado de alabanza y en estado de fraternidad. ¡Quiera Dios que también nosotros lo descubramos al empaparnos del espíritu seráfico que brota de las luminosas páginas de las Florecillas franciscanas!

ALVARO F. EZCURRA

Diácono de la Arquidiócesis de Paraná, 4º Año de Teología.

HUBERT JEDIN, Manual de Historia de la Iglesia, Tomos VI y VIII, Herder, Barcelona, 1978, 884 y 836 pgs., respectivamente.

Acaban de aparecer dos nuevos volúmenes de la monumental Historia de la Iglesia, dirigida por Jedin. El volumen VI abarca el período designado como la era del Absolutismo y de la Ilustración. En él se consideran los diversos y complejos aspectos de la vida de la Iglesia durante esta época. Para ello se buscó la colaboración de especialistas de diversos países en proporción mayor que en los tomos precedentes.

Por lo que toca a la relación de la Iglesia con el mundo se advierte cómo en este tumultuoso período dejó aquélla de ejercer una influencia decisiva en el campo de la política y en el desarrollo del espíritu europeo. Sin embargo hay que decir que si bien la Cristiandad ya no existía en sus lineamientos medioevales, amplios sectores del pueblo se mantenían fieles a la tradición.

La imagen histórica de este período está excesivamente condicionada por los acontecimientos que ya preludian la sociedad moderna. La Iglesia es cada vez menos protagonista de la historia del mundo. Sin embargo, su santidad esencial sigue floreciendo en una pléyade de santos y de héroes. Por su parte, el mundo, desbocado, si-

que su curso, cada vez más laicizado. La revolución francesa llevará esta situación a un verdadero climax.

El volumen VIII analiza la historia de la Iglesia durante los pontificados de León XIII y de S. Pío X. La historia eclesiástica es afectada por fuertes presiones que provienen del exterior, y en su mismo seno, durante casi media centuria, por tensiones que se prolongan hasta nuestro siglo. En el presente tomo se trata, mucho más que en los precedentes, de partidos políticos, regímenes parlamentarios y de movimientos sociales. Todavía marcha Europa a la cabeza en el campo de las ideas, pero otros continentes aportan ahora problemas inéditos. Lástima que el libro haya sido escrito antes de que se abriera el Archivo Vaticano en lo que se refiere a los documentos de la época de León XIII, como lo ha hecho hace poco el Santo Padre.

Este tomo —como el anterior— se caracteriza por su gran acopio de datos, documentos y bibliografía. Naturalmente, es muy difícil estar en un todo de acuerdo con el —o los— autores. Son temas y momentos muy complicados y ante ellos caben diversas posiciones. No coincidimos, por ejemplo, con el análisis que se hace del modernismo, donde la actitud oficial que el A. llama "represiva" queda maculada con el fácil mote de "integrista". Allí se citan las siguientes palabras de uno de estos "integristas", A. Cavallanti: "Como el arrianismo, el pelagianismo, el jansenismo, al desaparecer tras las condenaciones por la Iglesia, dejaron tras de sí toda una estela de errores todavía más sutiles y menos llamativos a primera vista..., así también el modernismo desenmascarado y herido de muerte, al desaparecer deja tras de sí otros errores que se propagan en masa como gérmenes y son, o amenazan ser, la ruina de muchos buenos católicos" (cit. pp. 651-652). ¿Son acaso exageradas esas palabras? ¿No somos acaso testigos del desarrollo de los gérmenes modernistas, que retoñaron en la "nouvelle théologie" y el actual "progresismo", de tal modo que, al decir de Maritain, el modernismo fue un simple resfriado en comparación con la ac-

tual pulmonía? En fin, cada uno de estos temas es problemático y, como resulta obvio, no siempre es posible coincidir con los juicios de los voluminosos libros que tenemos delante.

El tomo VIII se cierra alrededor del año 1914. Sabemos que está en estudio la publicación de un noveno tomo con los acontecimientos más significativos para la historia de la Iglesia, acaecidos después de dicha fecha, hasta nuestros días.

P. ALFREDO SAENZ

RUBEN JUAN SPATARO, *Charlando sobre sexo. I: Con adolescentes; II: Con novios; III: Con padres*, Difusión, Bs. As., 1978, 79, 77 y 63 pgs., respectivamente.

Editorial Difusión nos hace llegar estos tres libritos sobre educación sexual, cuyo autor es el Dr. Spataro, miembro del Consorcio de Médicos Católicos, de vasta actuación docente como jefe del Departamento de sicopedagogía del Hospital Municipal de Chacabuco (provincia de Buenos Aires).

La obra es fruto de charlas y conferencias dirigidas a jóvenes y padres, y tiene como fin no sólo la orientación científica (falencia de quienes limitan la "educación sexual" a una mera información biológica), sino también la consideración del sexo desde el punto de vista ético y religioso. Pensamos que se trata de un trabajo bien logrado: el estilo es claro y sencillo, el lenguaje correcto y respetuoso (hay quienes son incapaces de hablar del tema sin caer en lo chabacano), la competencia científica es seria y el enfoque moral y doctrinal adecuado. Aparece además enriquecida por la enumeración de diversos casos, que nos hablan de la experiencia del A. como apóstol y como psicólogo.

Por cierto que el carácter introductorio de la obra hace que en ella no se encuentren todos los temas posibles, ni permite un tratamiento exhaustivo. Ello nada quita a su valor, y creemos que será de seguro prove-

cho para aquellos a quienes va dirigida: adolescentes, novios y padres. La lectura de los tres volúmenes es aconsejable sobre todo para los padres, ya que ellos, como lo señala el A., deben ser los primeros educadores de sus hijos, puesto que la familia es la cuna del amor (I, p. 6).

Una observación: en el primer volumen, pág. 73, hay un párrafo que parecería insinuar que la masturbación de los adolescentes no es pecaminosa. No creemos que sea este el pensamiento del A., pues no condice la afirmación con el conjunto de su visión doctrinal, ni con el hecho de ubicar la masturbación en el capítulo destinado a las "desviaciones sexuales", pero sería conveniente corregir el párrafo en ediciones posteriores. También nos parece oportuno sugerir que en próximas ediciones —lo cual indica nuestra confianza en que las habrá— se hiciera referencia al "método Billings", en la sección que el vol. II dedica a los métodos naturales para el control de los nacimientos. Sección que, de paso sea dicho, nos parece clara, valiente, y en un todo conforme con las enseñanzas de la "Humanæ Vitæ".

P. ALBERTO EZCURRA

ALBINO LUCIANI, *Pensamientos sobre la familia*, Claretiana, Bs. As., 1979, 85 pgs.

Reúne esta publicación una serie de artículos publicados entre los años 1968 y 1969 por el entonces Obispo de Vittorio Veneto, más tarde Patriarca de Venecia, y finalmente Pontífice Romano con el nombre de Juan Pablo I.

Para todos los que aprendieron a amarlo durante su fugaz Pontificado, para los que leyeron su libro "Ilustísimos Señores" y, sobre todo, para quienes conocieron sus catequesis de los miércoles, en las que se aunaba su fe sencilla y profunda con una sólida versación teológica y literaria, expresadas ambas con simplicidad y simpático gracejo, este librito no necesita recomendaciones y todo comentario resulta superfluo. En él, iluminando el ser y la vida de la familia

cristiana, reconocerán el mismo espíritu y estilo de las catequesis semanales. Limitémonos, pues, a indicar el índice de temas: 1. Iglesia doméstica; 2. Los esposos; 3. ¡Para siempre!; 4. La educación surge de la autoridad; 5. La educación surge del amor; 6. La educación en familia; 7. La educación de la familia; 8. La familia, formadora de hombres; 9. Educar con la familia.

Estamos ciertos que estas breves páginas llevarán a las familias la presencia espiritual del Papa Juan Pablo y su sonrisa, que no es la máscara estereotipada de los artistas o de los políticos estilo Carter, sino reflejo del gozo sereno que nace de aquella paz que sólo Cristo puede dar.

A. E.

MONS. TIHAMER TOTH, El joven con personalidad. La joven con personalidad, Difusión, Buenos Aires, 1978, 173 páginas cada volumen.

La presente obra, que en años pasados conoció tantas ediciones, acaba de ser reeditada entre nosotros. Resulta sumamente oportuna e interesante para la juventud de nuestros días, ya que ésta constituye la esperanza de la humanidad, como lo expresó el Concilio en su mensaje a los jóvenes: "Vosotros sois los que vais a recoger la antorcha de manos de vuestros mayores y vais a vivir en el mundo en el momento de las más gigantescas transformaciones de su historia... La Iglesia os mira con confianza y amor".

En estos tiempos difíciles que vivimos, los jóvenes necesitan quizás como nunca una adecuada educación de la voluntad, si es que pretenden encarar con **responsabilidad** su misión en el mundo. Se necesita un carácter firme para afrontar los graves problemas que se presentan a diario, máxime si el joven católico quiere vivir como tal todos los momentos de su vida cotidiana, arrojando con valentía las contrariedades de un mundo que se le presenta en total contradicción con sus ideales cristianos, "un mundo sin fe. Pero ¿quién es un jo-

ven de carácter, de personalidad heroica? Aquel joven de convicciones firmes, que al mismo tiempo que confiesa públicamente su fe, sabe enfrentarse sin vacilaciones, sin concesiones, a este mundo que quiere hacerlo apostatar de sus principios. Desde luego que la personalidad cristiana no es algo que se nos da ya hecho, o que se gana sin esfuerzo; "es el resultado de la lucha ardua, de la autoeducación, de la abnegación, de la batalla espiritual, sostenida con valor, que la logra cada uno por sí solo", como afirma el Autor (p. 9).

La personalidad no consiste, como muchos jóvenes creen, en andar a la moda, hacer lo que hacen los demás, en una palabra, en dejarse arrastrar por la corriente, aunque ésta no coincida para nada con las normas morales, creyéndose así auténtico y libre. Tal actitud, a pesar de las proclamaciones de autonomía con que frecuentemente se camufla, sólo demuestra que el joven no es sino el esclavo de sus propios caprichos y que, o bien carece totalmente de personalidad o, en el mejor de los casos, sólo posee una personalidad enfermiza.

La presente edición de este libro, que tanto bien ha hecho en otros tiempos, especialmente en los ambientes de Acción Católica o de católicos militantes, aparece corregida y actualizada en su vocabulario, para hacer más comprensible a los jóvenes de hoy su meduloso contenido, que permanece intacto. Los muchachos que aspiren a ser realmente jóvenes con personalidad, encontrarán en esta obra lo que realmente es la personalidad, quién o cómo es un joven de carácter, los obstáculos que habrán de vencer para esculpir una personalidad firme y heroica. Tendrán así a su alcance los medios, naturales y sobrenaturales, con los cuales formar una auténtica personalidad cristiana.

Juzgamos altamente oportuna esta nueva edición, ya que nuestra juventud está sedienta de obras como ésta para formarse en la verdadera militancia católica. Como advertirá el lector, al comienzo de esta recensión hemos puesto dos títulos. La razón es porque la obra del meritorio prelado húngaro, escrita originalmente para

los varones, ha sido posteriormente adaptada para las chicas, salvándose el esquema original que es común a ambos libros. El estilo del A. es bien ameno, caracterizándose por su frecuente recurso a comparaciones, así como a anécdotas de los santos y de personajes célebres, lo que hace su lectura más viva y a la vez más comprensible para todos.

Felicitemos a Ed. Difusión por esta excelente iniciativa y recomendamos vehementemente este libro a todos los jóvenes que no hayan renunciado al heroísmo.

**FERNANDO VISCONTI y
CARLOS VENTURINO**

Seminaristas de la Diócesis
de Gualeguaychú, 1er. Año de
Teología.

**HENRI SERVIEN, *Petite Histoire
de France*, Ed. de Chiré, Chiré-
en-Montreuil, 1978, 141 pgs.**

La prudencia, virtud rectora del obrar humano, necesita recurrir a la experiencia. Para que sea posible la previsión del futuro, es imprescindible una visión lúcida del pasado. Por ello Santo Tomás ubica a la memoria entre las partes integrales de la prudencia. Pero ésta, para que pueda cumplir su misión auxiliar ha de ser —como lo señala Pieper— una “memoria fiel al ser”, pues los hechos pasados son con frecuencia observados a través de los lentes deformantes o coloreados por las pasiones y las ideologías.

Si esto es válido para los individuos, con mayor razón lo será para las naciones, en las que adquiere su plenitud la afirmación de Comte: “Los muertos gobiernan a los vivientes”. La Tradición —que no es “conservadurismo”, sino dinámica y creadora fidelidad a las esencias— no puede iluminar el futuro de quienes carecen de una conciencia clara de la verdad histórica. Esto lo saben muy bien los secuaces de la Revolución y por ello —en Francia como en la Argentina— han procurado eficazmente que la enseñanza de la historia fuera un reflejo de todos sus mitos y falacias y que los jóvenes crecieran educados en ei

culto cívico y laico de todos los ídolos que se veneran en el Panteón demoliberal.

La verdadera Tradición, grecolatina y católica, ha sido sustituida por la pseudo-tradición revolucionaria. ¡Nuestra “Tradición liberal”! Con exactitud la define Castellani: “Un hombre hereda de su padre una casa y una tuberculosis: la casa es tradición, la tuberculosis NO es tradición” (“Esencia del Liberalismo”, p. 10). Hay que curar la tuberculosis y restaurar la casa, tal es el objeto y la misión de todo auténtico “revisionismo” o rectificación de la verdad histórica.

El A. de nuestra “Petit Histoire” es fiel a esta misión de “hacer justicia” al pasado, condición imprescindible para que podamos “hacer verdad” en el presente. El libro —dirigido a los jóvenes de diez a catorce años— resulta excelente, tanto por su contenido como por su presentación. Su ágil estilo permite que se lo lea como si fuera una amena novela. La impresión es elegante y cuidada, enriquecida por buenas fotografías y sobre todo por los dibujos, a la vez realistas y poéticos, de un artista de talento: René Follet.

Francia no es sólo la patria de los “inmortales principios” y de la Enciclopedia, de los jacobinos y los “maquisards”, del corrompido Voltaire y del soberbio de Gaulle, del jansenismo y del “Sillon”. Es la tierra de santos y de héroes fieles hasta el martirio, de Clodoveo y de Juana de Arco, de San Luis y de los campesinos vendeanos, hija de Notre-Dame y del Sagrado Corazón, madre del Cardenal Pie y del Mariscal de Verdun. Sin caer en un fácil maniqueísmo, en un simplismo de “buenos y malos” al estilo de los “western” americanos, con lúcida objetividad, el A. sabe llevarnos a descubrir el alma de la nación en la que crecen juntos el trigo y la cizaña, la Ciudad de Dios y la ciudad terrena.

Recomendamos su lectura para nuestros jóvenes estudiantes de francés. Aprender una lengua no se reduce al conocimiento de su gramática, sino que incluye la penetración en el espíritu del pueblo que la habla.

P. ALBERTO EZCURRA

MARIE CARRE, "ES 1025" ou les mémoires d'un anti-apôtre, 4^e ed., Editions de Chiré, Chiré-en-Montreuil, 1978, 116 pgs.

"Je suis l'homme sans nom, l'homme sans famille, sans patrie et sans héritage"... Llevado por el resentimiento, un joven huérfano polaco ingresa en los servicios secretos soviéticos, los cuales lo instruyen y destinan como agente para trabajar desde adentro en la destrucción de la Iglesia. Su carrera en el seminario y en el sacerdocio es rápida y brillante. Su aguda inteligencia, pareja con el odio satánico que lo inspira, lo convierten en un hombre clave, cuyos consejos e instrucciones se transforman en órdenes para todos aquellos que en la estructura eclesial y en los medios de difusión cumplen una misión parecida a la suya. Malherido en un accidente, las memorias que imprudentemente ha redactado caen en manos de una enfermera católica, la cual, "ad maiorem Dei gloriam", decide publicarlas.

Tal la síntesis de esta novela cuya trama puede parecer ingenua y elemental, pero cuyas líneas esenciales revelan aspectos de una estremecedora realidad. El trabajo por la desecralización de la liturgia y por el vaciamiento de la fe, que ataca principalmente la misa, el credo y el catecismo. La destrucción de la obediencia, centrada en la odiada autoridad pontificia ("Poco importa la cualidad de aquellos que critican al Papa, lo importante es únicamente que él sea criticado", p. 51). Los esfuerzos por manipular el Concilio, que chocan contra un espíritu invisible que los hace fracasar ("No, este Concilio no fue lo que yo esperaba", por ello debemos recurrir a la astucia "de escondernos tras el 'espíritu del Concilio' para lanzar toda especie de regocijadas novedades", pp. 113-4). ¿Acaso esta somera enunciación de temas es el producto tan sólo de la truculenta imaginación de un novelista ultrarreaccionario?

Por cierto que resultaría un exceso de simplismo explicar la crisis eclesial como producto del hábil trabajo de astutos infiltrados. La simplificación ha sido tentación permanente de

quienes pretenden levantar el velo de la historia para descubrir tras él la acción de las "fuerzas ocultas". Pero estas "fuerzas ocultas" existen y actúan, y sería también un simplismo estúpido negar o ignorar la realidad de su existencia. Sobre la infiltración de agentes marxistas en la Iglesia existen datos concretos, entre ellos la confesión de ex-agentes soviéticos. Personalmente me atrevo a testimoniar que, en Roma y en América Latina, he conocido al menos tres E. S. (élève séminariste) a los que podría considerar (con certeza moral) como agentes marxistas conscientes.

El personaje de la novela podrá aparecer como un marxista poco ortodoxo. No lo mueve el "materialismo dialéctico", ni la "conciencia de clase", sino el odio a la religión. No es un ateo, sino un "anti-teo". Pero ¿no era el mismo Marx un "anti-teo"? Estudios como el de H. Le Caron ("¿Era Carlos Marx un poseído?") y J. D'Arleville ("Marx, ese desconocido") lo afirman con documentos abrumadores, que dan carácter de seria probabilidad a la tesis de Mons. Cristiani ("Presencia de Satán en el mundo moderno"), quien considera al marxismo como una especie de posesión colectiva.

Podrá objetarse también la importancia que "ES 1025" atribuye al protestantismo y a la protestantización en el proceso de debilitamiento y destrucción de la Iglesia. Pero, por una parte, debemos reconocer a la A., calvinista conversa (en "J'ai choisi l'Unité" narra el proceso de su conversión), el derecho a una particular sensibilidad en este terreno. Por otra parte, resulta significativo recordar que la familia Marx, puesta en situación de convertirse, eligió el protestantismo, aun siendo Tréveris una ciudad mayoritariamente católica. Otro judío converso, contemporáneo de Marx, el poeta Enrique Heine, llegó a escribir estas palabras:

"En lugar del espiritualismo indico, del bautismo de Occidente, que se había convertido en Iglesia Romana, nació el **espiritualismo judaico deísta**, que recibe, bajo el nombre de Fe Evangélica (Protestantismo), un desarrollo acorde con las circunstancias

de lugar y tiempo... Por otra parte —en el Protestantismo— Dios vuelve a convertirse en un célibe celestial, pues la legitimidad de su hijo es rudamente combatida, los santos son apabullados, se les cortan las alas a los ángeles, y la madre de Dios pierde sus derechos y se le prohíbe hacer milagros" ("De la Alemania", Tomo I, pp. 65-66). No es probable que Marx pensara de otra manera.

Digno de nota es que esta tremenda novela —llamado de alerta y denuncia— no desemboca en el pesimismo, sino en la virtud sobrenatural de la Esperanza. Esperanza en que el Señor no abandonará a su Iglesia, contra la que las puertas del infierno no prevalecerán. Lo sobrenatural pervade —discreta pero firmemente— toda la trama de la obra: en la discreción de espíritus del religioso polaco asesinado, en el confesor que guarda el tremendo secreto que le ha sido confiado para probarlo, en el espíritu que actúa en el Concilio, en la potencia misteriosa de María a través de su medalla, en la fe y el sacrificio de la joven a la que el amor conduce hacia el Carmelo, aquel Carmelo "modesto y muy secreto" en el que el odio satánico encuentra un "obstáculo silencioso" (p. 112).

En resumen: una obra para discutir... y para meditar.

P. ALBERTO EZCURRA

ARMANDO BANDERA, O. P., *La Virgen María y los Sacramentos*, Rialp, Madrid, 1978, 292 pgs.

El libro que comentamos trae una faja en la que están inscriptas las palabras pronunciadas por la Santísima Virgen y que el apóstol San Juan registrara en el c. 2, vs. 5 de su evangelio: "Haced lo que El os diga". Palabras luminosas de nuestra Madre del cielo, que nos revelan que la norma constante de su vida fue hacer la voluntad de Dios, nos sirven como consigna preciosa que han celebrado los santos como un programa acabadísimo de vida espiritual, y nos transportan a la magnífica escena de las bodas de Caná, donde Jesús inició sus

milagros por mediación de su Madre. En aquella oportunidad, al convertirse el agua en vino, se manifestó la gloria de Dios y el poder de Cristo, pero también la capacidad de intercesión de María, que es uno de los aspectos de su mediación universal y de su bondad materna. "La fuerza de María —dice el P. Capánaga en uno de sus escritos— está en la bondad y en la súplica, y en su condición de Madre. Aunque criatura humilde y suplicante, puede mover el brazo omnipotente de Dios. La maternidad mariana no es sólo gracia y privilegio, sino también poder. María posee, después de Dios, la mayor potencia. La mano que movió la cuna de Jesús, mueve el mundo. Es una de las fuerzas más suaves y eficaces de la historia".

El P. Bandera basa su obra esencialmente en la doctrina mariana del Concilio Vaticano II, en la que la idea de función materna compendia y cualifica toda la obra que María realiza, en dependencia de Cristo, para contribuir a la salvación de los hombres. Todo lo que la Virgen hace es una expresión de su maternidad espiritual.

La doctrina del Vaticano II se complementa con la proclamación de María como Madre de la Iglesia, hecha por Pablo VI al final de la tercera etapa conciliar, justamente cuando era promulgada la Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia. Este título no es sino el fruto connatural y propio de las enseñanzas conciliares, según las cuales la maternidad de María no sólo se ejercita en relación a los fieles individualmente considerados, sino también respecto de la entera comunidad eclesial.

"El tema de la maternidad de María —afirma el A.— tiene una profundidad insospechada. María, en efecto, al presentarse ante los hombres bajo el título de Madre, proclama vitalmente que Dios ha querido imprimir a la redención un aspecto maternal en sentido propio. La asociación de la Virgen a Cristo en la obra salvífica tiene esta finalidad precisa. La cualidad maternal de María manifiesta un aspecto de la redención de Cristo que El no podía manifestar tan explícitamente en su propia persona. Y, por

eso, la manifestación del aspecto maternal del amor redentor de Dios por medio de María es para nosotros un elemento absolutamente irremplazable en el plan divino de la salvación".

El A. —perteneciente a la actual generación de teólogos dominicos— aborda un tema cuyo interés —grande en sí— se acrecienta por el hecho de ser casi inédito en Teología. En alto vuelo especulativo reflexiona sobre la maternidad espiritual de la Virgen, desarrollando el tema especialmente a la luz de sus conexiones con los sacramentos. Intenta así contribuir al descubrimiento de las riquezas de la teología mariana, contenidas en el vasto magisterio conciliar.

La salvación ofrecida por Dios a los hombres en Cristo pasa por María y lleva inserta una cualificación maternal que informa a la vida cristiana en su totalidad. "Por eso, la Virgen María tiene una presencia activa y operante en todos los momentos y a través de todos los actos en que el cristiano expresa su vida. No puede, por tanto, estar ausente de los sacramentos, que son medios principales dados por Jesucristo para que los hombres se configuren con El".

Luego de reflexionar sobre la maternidad de María y los sacramentos en general, el A. se aboca al estudio del modo como la maternidad mariana se manifiesta y actúa en cada sacramento. "El establecimiento de una conexión orgánica entre la maternidad de María y cada sacramento —concluye— es prueba patente de que la Virgen, por razón de su maternidad, tiene un puesto esencial en la vida cristiana, la cual brota de los sacramentos y se nutre de ellos".

Para encuadrar debidamente el tema, el P. Bandera, añade dos estudios de índole general, uno sobre María en el misterio de Cristo y de la Iglesia, colocado al principio, y otro sobre María en el culto de la Iglesia, que sirve de conclusión al libro.

Llaman la atención la originalidad de pensamiento, el dominio de la materia, la pureza doctrinal y la profunda devoción mariana puestos en evidencia por el A. Más allá de falsos maximalismos, nos hace ver que María Santísima ha acortado la distancia

entre Dios y los hombres y ha abierto un camino llano para el cielo. El cristianismo es la singular historia de un Padre y una Madre que salen al encuentro del hijo pródigo y extraviado para volverlo a casa. La Paternidad divina se ha complementado con la colaboración de una Madre cuyo influjo bienhechor se manifiesta en todos los ámbitos de la vida cristiana, particularmente en el sacramental. Y este influjo es válido y debe ser reconocido no sólo por los católicos, sino también por todos los hombres, pues siendo hijos de Dios, forman parte de una Familia que no se puede organizar sin Madre. La preocupación ecuménica recorre toda la obra. Sin embargo, a diferencia de la matricida concepción progresista que pretende eliminar a la Virgen, como si se tratara de un obstáculo para la unión con los hermanos separados, el A. reconoce en Ella el punto de convergencia sin el cual tal unión sería falsa y, por tanto, indeseable.

Creemos que la presente obra marca un avance ponderable en la materia tratada, y que, por otra parte, ofrece sugerencias y abre perspectivas para obtener los mejores frutos de los sacramentos y para acrecentar el amor a la Santísima Virgen.

Tras recomendar su lectura a quienes se especializan en teología mariana, recordemos para terminar las célebres palabras de Santo Tomás de Villanueva: "Quitadnos a María, que es el sol del mundo, y sólo quedarán tinieblas y pesares".

ALVARO F. EZCURRA

Diácono de la Arquidiócesis de Paraná, 4º Año de Teología.

**FERNANDO CARBALLO, Jesús,
hombre y Dios, Guadalupe, Bs.
As., 1978, 78 pgs.**

El Papa Juan Pablo II, en su discurso inaugural de Puebla (O. R., 4-11-79, p. 6), previene con energía contra las "relecturas" del Evangelio, en las cuales "se silencia la divinidad de Cristo, o se incurre de hecho en formas de interpretación reñidas con la fe de la

Iglesia". El Santo Padre se refiere expresamente a aquellos para quienes Cristo es solamente un profeta, un militante político implicado en la lucha de clases o, incluso, "el subversivo de Nazaret". Cuando el auge tercermundista, hemos conocido entre nosotros estas deformaciones, que hoy se continúan, más o menos acentuadas, en las diversas formas de la "teología de la liberación". Es una enfermedad típica del progresismo latinoamericano, esencialmente orientado hacia el plano de la praxis sociopolítica.

El progresismo de los teólogos europeos, en cambio, permanece más en el plano teórico-teológico, y es en ese plano donde resulta frecuente la dilución, o la negación más o menos ambigua de la divinidad de Cristo. Se reúnen allí el immanentismo moderno, el rechazo de la filosofía griega, el criticismo bultmaniano. El dogma de Calcedonia les resulta particularmente molesto. Consideran que su contenido "se podría haber dicho y formulado de otra manera, incluso mejor y más adecuada a la mentalidad de nuestro tiempo" (Finkenzeller, "¿Fe sin dogmas?", p. 60). Pero lo habitual es que la reformulación del dogma termine en la negación de su contenido.

No resulta extraño que estas negaciones de la divinidad de Cristo coincidan con sutiles ataques al dogma trinitario (los que afirman que del conocimiento de un Dios que en la economía salvífica se manifiesta trinitario no se puede llegar a que ello sea su realidad esencial), o con la negación del Espíritu Santo como persona divina (para algunos escrituristas el "ruaj" parecería ser un soplo vano). No resulta extraño, porque era preciso que el ataque del enemigo llegara al corazón del dogma y de la fe. Lo que parece por cierto divertido es que los teólogos de avanzada, fautores de novedades y campeones del progreso, terminan abriendo tumbas arcaicas, para exhumar los huesos resecaos de Arrio, de los pneumatómacos o de Sabelio, y exhibirlos como algo fascinante y "adecuado a la mentalidad de nuestro tiempo".

¿Cosas de teólogos, herejías de ga-

binete? Puede ser. Pero a la larga estas gansadas teológicas terminan inficionando la fe del pueblo sencillo, siembran el desconcierto y el escándalo. Por eso es preciso que la confesión de la divinidad de Cristo, sin ambigüedades ni reticencias, ocupe el lugar central que le corresponde en la predicación y en la catequesis.

Este es el mérito de esta obrita catequética del P. Carballo, sin pretensiones de "alta teología", pero llena de fe y de sentido común sobrenatural. Dirigida al gran público, al cristiano medio "que conoce poco a Jesucristo y a su Santa Religión", busca ofrecerle un poco de luz, dando por supuesto que "conocer más a Jesucristo es amarlo más y servirle mejor" (p. 5).

El lenguaje es claro y asequible, buena la doctrina. Nos presenta a Jesucristo en su realidad histórica, la universalidad de su redención, la humanidad y la divinidad del Señor, su pasión y la Iglesia única y verdadera que continúa en la tierra la misión de Jesús.

Su lectura es recomendable en la catequesis de jóvenes y adultos. Puede servir como base a sacerdotes o laicos formados que deseen presentar la imagen de Jesús de manera sencilla, clara y eficaz.

P. ALBERTO EZCURRA

ALFREDO SAENZ, *Magnificat* (Recopilación), Ed. Mikael, Paraná, 1979, 138 pgs.

Ediciones Mikael presenta este manual mariano como un aporte al Año Mariano Nacional Diocesano que se celebra este año en todas las Diócesis de nuestra Patria y al Congreso Mariano Nacional que se realizará en Mendoza en 1980. Tiene el carácter de una recopilación que resume de manera ordenada los elementos más esenciales de la teología y espiritualidad marianas, a partir de los documentos, textos y oraciones elaborados por la Iglesia.

El culto a María "ensalzada por gracia de Dios, después de su Hijo, por encima de todos los ángeles y de to-

dos los hombres, por ser Madre santísima de Dios" (LG 66) no es en la vida cristiana algo superfluo u optativo, de lo que se pueda prescindir a voluntad, ni nace tampoco de un vago sentimentalismo, sino que "procede de la fe auténtica, que nos induce a reconocer la excelencia de la Madre de Dios, que nos impulsa a un amor filial hacia nuestra Madre y a la imitación de sus virtudes" (LG 67). Por ello este manual comienza con una exposición sintética de los grandes dogmas y títulos marianos, completada por una rica selección de textos de los Padres y Doctores, así como del Magisterio eclesiástico.

De esta exposición teológica y doctrinal brota connaturalmente la devoción a María. En la tercera parte se reúnen las principales expresiones de la misma: oraciones litúrgicas y antifonas marianas, el Angelus y el Rosario —con tanta insistencia recomendado por todos los Pontífices de la última centuria—, el sábado como día de la Virgen, el mes de María, etc.

Nuestra Patria nació bajo el signo de esta devoción mariana, y la Madre ha respondido al amor de sus hijos, manifestando su especial predilección a través de su presencia en los momentos más importantes de nuestra historia y en los lugares más distintos de nuestra tierra. Por eso la cuarta sección contiene una sumaria referencia a las principales advocaciones marianas en la Argentina y a la devoción de nuestros proceres (Belgrano y San Martín) a la Santísima Virgen.

La obra se cierra con un calendario de fiestas marianas, que incluye no sólo las universales sino también las propias de nuestra Patria, y con una selección de cantos populares y latinos. También merece la pena destacarse la inclusión de poesías escogidas en el inmenso florilegio con que los poetas españoles y argentinos de todos los tiempos han querido honrar a la Madre de Dios, y que constituyen aquí la nota lírica que acompaña y adorna a los diversos dogmas, títulos y advocaciones.

En síntesis, esta obra, que no pretende ser original ni exhaustiva, ofrece un rico arsenal para la predicación y una abundante cantera para la me-

ditación y la oración personal y comunitaria. La recomendamos especialmente a todos aquellos que están dispuestos a colaborar para que el Año Mariano sea un encuentro de todo el pueblo argentino, en la fe y el amor, con Cristo y con su Madre: a los párrocos y religiosos, a los docentes, a los militantes de los movimientos apostólicos y a los grupos de formación o de oración. Pero su lectura está al alcance de cualquier cristiano de buena voluntad, aun cuando no posea una especial formación teológica.

A. E.

FRANCISCO H. ORELLANO, *Un Papa que viene de lejos*, Difusión, Buenos Aires, 1979, 218 pgs.

"Más que biografía... un sencillo bosquejo" del nuevo Papa, nos ofrece la Ed. Difusión, trazado por F. H. Orellano. Viene muy a cuento, dada la novedad de la figura, y más todavía cuando su presencia acaba de admirarnos besando nuestra tierra americana.

Todo un Pontífice, una gracia. Un Papa que reúne tantas facetas y experiencias, que puede penetrar como Vicario de Cristo en las más variadas psicologías. Lo intenta mostrar el A., quien insiste en la popularidad, simpatía y sencillez del polaco, minero, deportista, estudioso, artista, luego Obispo y Cardenal, que providencialmente —y con pocos protocolos— accede a la Sede de Pedro.

Es de agradecer la oportunidad del empeño, aunque el libro adolece de importantes deficiencias que no podemos silenciar: en cuanto a la forma, muy poca cuidada redacción, con demasiadas fallas de puntuación; y en cuanto al contenido, en general, y a pesar de una evidente buena voluntad, tremendas imprecisiones que pasamos a detallar.

Advertimos una tendencia a desmerecer elementos y aun instituciones que cumplieron su función en la Historia de nuestra Madre la Iglesia. En ese "meaculpismo" caen la Inquisición (p. 202), "método absurdo de defender la Fe" (¿tendríamos una Amé-

rica bautizada, sin ella, por la España católica por ella preservada?); "la época del anatema" (cuyo carácter "glorioso" reivindicara von Hildebrand en "El Caballo de Troya en la Ciudad de Dios"), que ha dejado lugar al "diálogo, que no es cruzada, ni polémica, ni anatema, ni intolerancia y menos aún fanatismo" (p. 100); y, dejando en la agonía a la "desfasada tiara oriental" y a "la barroca silla gestatoria" (p. 195), sufre también un ataque "nuestro cristianismo (que) ha pecado de un excesivo individualismo, que nos ha hecho ver la salvación eterna como un simple salvavidas personal", y que hace pensar al A., nos parece que muy cándidamente, que "tal vez ciertas formas de socialismo recalcitrante no tendrían el carácter hostil y crispado que hoy ostentan, si los cristianos hubieran otorgado a la idea de la colectividad el rango que merece ocupar..." (p. 78).

El Papa actual parece, según este bosquejo con connotaciones dialécticas, empeñado en "un esfuerzo permanente para no perder el carro del 'aggiornamento'", intelectualmente hablando (p. 74; cf. p. 57), y en clara oposición al Obispo de la "imagen tradicional", "que era el 'príncipe de la Iglesia', una 'excelencia'... servido por pajes y servidumbre... rara vez ejerciendo un papel profético..." (p. 71).

Curiosas autoridades se dan cita en el libro: "el autor de Camperas" (el P. Castellani, nicodémicamente anónimo), Schillebeeck, M. Descalzo, el Card. Suenens, y "otro gran Obispo, Helder Cámara" (p. 72), en quien tal vez piensa cuando afirma que "si el profeta no pone su empeño en la denuncia y en una praxis liberadora (?), se siente infiel a Dios y a los hermanos" (p. 83).

Las interesantes anécdotas y la antología de textos hubieran hecho de éste un libro muy provechoso, aun en el nivel "periodístico"; lástima que los comentarios, especialmente los relativos a la Historia y al sentir actual de la Iglesia —que el mismo Papa se encarga de poner en su justo lugar— exigen de los lectores una cierta capacidad de discernimiento, no presu-

mible, por desgracia, en el común de los fieles. Ya es bastante nutrido el bombardeo que se hace caer sobre los católicos para que se convenzan de que "lo nuevo es bueno", por el solo hecho de ser nuevo, y lo de antes ya está superado... y quemado en el altar de la Evolución hegeliana.

Tal vez sorprenda a los cronólatras que el mismo Papa del optimismo se pregunte: "El inmenso progreso, jamás conocido, ... ¿no revela quizá él mismo, y en grado jamás antes alcanzado, esa multiforme sumisión a la **vanidad?**" (Redemptor hominis, 8). Mucho de vanidad hay también en ese ventarrón (al fin, viento, nomás...) que quisiera derribar tantos tesoros y glorias de la Tradición (preciosa herencia familiar, hablando en cristiano), que han sido el marco donde vivieron y se santificaron —y repartieron innumerables "salvavidas" espirituales— Papas Santos, Obispos que están en los altares, Reyes canonizados, fieles enseñados y elevados a lo Alto y Trascendente con la ayuda de grandezas visibles que honraban la gloria de Dios. Y aunque fuera cuestión de mantillas y sedas, hay modos y modos de hablar de esos "recuerdos de familia" de nuestros padres en la Fe, antepasados ilustres —diría el Eclesiástico— del Hogar en que nacimos y lo recibimos todo, por gracia de Dios.

JORGE BENSON

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 3er. Año de Teología.

JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS, *La educación jesuítica en las Reducciones de Guaraníes*, Fac. de Ciencias de la Educación, Univ. Nac. de Entre Ríos, Paraná, 1979, 70 pgs.

Tenemos en nuestras manos un trabajo presentado por el Prof. Ballesteros en las IV Jornadas Nacionales Universitarias de Historia de la Educación, realizadas en la ciudad de Paraná el mes de mayo de 1977.

El A., en cinco capítulos amenos y de fácil lectura, presenta su estudio, fundamentalmente, con una doble fi-

nalidad. Por un lado, dar a conocer una verdad histórica pues, como afirma en su prólogo, "el objeto del presente trabajo es poner al alcance de nuestros estudiantes de Historia de la Educación Argentina las realizaciones educativas de la Compañía de Jesús con los indios guaraníes en los siglos XVII y XVIII" (p. 11). Por otro, "intenta, a la vez, refutar los conceptos que una nueva leyenda negra esgrime contra nuestra tradición hispánica, ya que las doctrinas guaraníes fueron una obra eminentemente española" (ibid.).

1. En cuanto a su objeto, digámosle primario, el A., luego de hacer una sucinta referencia a San Ignacio, fundador de la Compañía de Jesús, y de presentar como una "radiografía" del indio: su idiosincrasia, temperamento y forma de vida, aborda el tema de las Reducciones, desde el punto de vista educativo. Todo el trabajo gira, como su título lo indica, en torno a este tema. Y si el A. considera otros aspectos, lo hace siempre y cuando esclarezcan y se ordenen al educativo. Por ej. al hablar del arte en relación con el indio atiende principalmente en ello su aspecto educacional, mostrando cómo los jesuitas enseñaban al guaraní a través del mismo arte. Y así cuando se refiere a la milicia, la organización interna de las Reducciones o la enseñanza de los diversos oficios (desde saber cultivar la tierra hasta tallar una pieza de madera).

Si observamos con atención el estado en que se encontraba el indio antes del establecimiento de las Reducciones y el logrado gracias a ellas, advertiremos sin duda un cambio profundo y radical. Pues de ser hijos de las tinieblas aquellos indios pasaron a ser hijos de la luz.

Los jesuitas, en las Reducciones, adelantaron en el tiempo el cumplimiento de aquella exhortación radial de Pío XII, tantas veces repetida: "Es todo un mundo lo que hay que rehacer desde sus cimientos; es preciso transformarlo de salvaje en humano, de humano en divino, es decir, según el Corazón de Dios" ("Dal nostro cuore", 1952).

Es admirable el sentido sobrenatu-

ral de aquellos titanes de la fe. Y más aún los diversos modos y estratagemas que emplearon para educar eficazmente al indio. El trabajo apostólico realizado por los Padres constituye aún hoy un ejemplo de lo que debe ser el verdadero apostolado, a diferencia de lo que en nuestros tiempos intentan no pocos apóstoles o pseudoapóstoles que, despreciando la pastoral tradicional, parecieran poner su confianza más que en la gracia de Dios en "técnicas" sofisticadas, múltiples reuniones, cursos y cursillos, con los que se pretende adaptar el apostolado al "hombre moderno", el cual, con frecuencia, resulta ser un "hombre de gabinete", muy diferente del hombre real. Pseudoapóstoles que en premio de sus obras sólo cosechan una espantosa esterilidad.

Por contrapartida, aquellos mártires de la fe, cuyo ardor apostólico no era sino el fruto de su contemplación, obtuvieron de Dios, de su gracia, una admirable fecundidad, porque lo hicieron todo "ad maiorem Dei gloriam". Fueron fieles a la doctrina de Cristo. "Ama y haz lo que quieras", decía San Agustín. Aquellos misioneros amaron verdaderamente a Cristo, por quien dejaron sus patrias para enterrarse en estas soledades, y en Cristo amaron a sus fieles; por eso pudieron obrar en ellos cambios fabulosos, no sólo en lo espiritual sino también en lo temporal y cultural. Entendieron la profundidad de la máxima de San Pablo: "Charitas Christi urget nos". Lo que los urgió fue la caridad de Cristo, y no otro motivo alguno.

2. En lo que se refiere a la segunda finalidad del presente trabajo, o sea, la refutación de los errores de "una segunda leyenda negra", el A. va intercalando datos que dan por tierra con las falsificaciones históricas construidas en base a ideologías apriorísticas que quieren desarraigar-nos de nuestro glorioso pasado. Como por ej. el marxismo-leninismo o, con palabras de Ballesteros, "la acción de la crítica marxista, para quien España ha sido siempre un alcázar en medio de una Europa corrupta" (p. 11). Y así muestra hasta qué punto es falsa aquella acusación esgrimida contra España según la cual ésta habría

fomentado "la ignorancia en estas tierras con el objeto de facilitar su dominación" (p. 12); y refiriéndose a la organización económica afirma: "Es evidente que tal sistema estaba tan lejos de las formas económicas capitalistas como de los regímenes absolutamente colectivistas, por lo que yerran quienes han pretendido ver en él un antecedente de la economía comunista" (p. 22).

No hacemos geografía sino historia cuando decimos que América comienza en los Pireneos. Sin duda alguna, Centro y Sud América pertenecen a la Hispanidad fuerte y pujante de fines del siglo XV. Y esta es una de nuestras glorias, quizás la mayor, pues con la conquista española nos vino la fe católica que hoy profesamos.

El espectáculo de las Reducciones constituye como un implícito correctivo para las sociedades modernas (liberales y marxistas) que expulsaron a Dios de sus instituciones, de sus leyes y de sus gobiernos. Sociedades laicizadas. Sociedades en donde Dios molesta porque no hay lugar para Él.

El trabajo que nos ocupa abunda en citas tomadas de algunos Padres de la Compañía que fueron misioneros en estas tierras, lo cual le confiere la seriedad que da el contacto con las fuentes. Al leer dichos textos nos parece contemplar lo que afirman colocándonos, a pesar de la distancia secular que de ellos nos separan, ante lo que habría sido una clase de artes, o la enseñanza del catecismo, o el modo de confesar a los indios. Nos parece que las citas han sido elegidas con acierto. Como era de esperar, el A. recurre con frecuencia a las obras de ese eminente estudioso de nuestro pasado que fue el P. Guillermo Furlong S. J., historiador ciertamente insoslayable cuando se trata de auscultar y estudiar las Reducciones jesuíticas. Cierra el libro una amplia bibliografía sobre las fuentes y obras modernas relativas al tema.

El presente estudio, si bien no llena un vacío en la materia, es valioso porque condensa en pocas páginas el tema de la educación en las Reducciones del Paraguay. Agradecemos y felicitamos al A. por traer a la memoria un pasado que la masonería y el li-

beralismo quieren a toda costa hacernos olvidar.

PEDRO A. MARTINEZ
Seminarista de la Arquidiócesis de Mendoza, 2º Año de Teología.

BERNHARD HARING, Ética de la manipulación, Herder, Barcelona, 1978, 279 pgs.

...O de cómo escribir un libro flojo sobre un tema interesante. El interés del tema es de actualidad palpante. Nos atreveríamos a señalarlo como uno de los aspectos del mundo moderno más digno de seria y urgente atención. A él se refiere el Papa Juan Pablo II, cuando advierte como un "peligro real y perceptible" que mientras el hombre avanza enormemente en su dominio sobre el mundo de las cosas, puede perder los hilos esenciales de este dominio y hacerse a sí mismo "objeto de múltiple manipulación, aunque a veces no directamente perceptible, a través de toda la organización de la vida comunitaria, a través del sistema de producción, a través de la presión de los medios de comunicación social" ("Redemptor hominis", N° 16). Haring coincide con este diagnóstico, cuando hace suyas las palabras de H. Luthe: "La presión social, los mecanismos diversos del control social hacen del hombre un ser manipulado" (cit. p. 20), y decide centrar su atención en "aquellas formas de manipulación que tratan al hombre como objeto" (p. 19), en particular en el campo de la medicina, del control de la conducta y de la genética.

Pero el libro es flojo. No pretendemos con esta afirmación negar la existencia en él de temas cuya presentación es acertada, ni el abundante material de información, fruto de más de un año de estudios y búsqueda, con la colaboración de importantes instituciones norteamericanas, más el análisis de una copiosa bibliografía. Lo que no nos satisface es la cosmovisión del A., los principios éticos y teológicos que debieran orientar e iluminar al lector en el tránsito por

un terreno tan delicado. No negamos los méritos del P. Häring. Pero, desde los tiempos de "La ley de Cristo", nuestra postura crítica y nuestros desacuerdos con muchas de sus tesis fundamentales se han ido acentuando cada vez más, en la medida exacta de sus desacuerdos con la doctrina del Magisterio y de sus avances por el turbio y pantanoso sendero de la "nueva moral" (cf. MIKAEL 18, pp. 127-130). Hasta el punto de preguntarnos, como en el caso de otros teólogos de dudosa ortodoxia doctrinal que brillaron como estrellas de primera magnitud en el cenit de la confusión posterior al Concilio, si no nos hallamos en presencia de "monstruos sagrados", cuya fama se debe a una astuta "manipulación" publicitaria.

El libro consta de tres secciones. La primera ofrece una visión panorámica de las principales áreas de la manipulación. El A. trata aquí de la manipulación en el campo de la educación, de la opinión pública, de la publicidad, de la economía, de las encuestas, etc. Resulta buena la selección de los temas y, aunque la presentación somera de los mismos no permita un tratamiento en profundidad, encontramos aquí varias intuiciones y advertencias acertadas, dignas de ulterior desarrollo.

Dos observaciones críticas. En primer lugar, nos resulta difícil comprender el entusiasmo de Häring por Paulo Freire, cuya "educación liberadora" tiende a condicionar —o sea a "manipular"— al educando para introducirlo en el esquema dialéctico de "opresores" y "oprimidos". Y al tratar del uso manipulativo de la autoridad el A. no pierde la oportunidad de asestar un golpe a "las manipulaciones dentro de la Iglesia", por parte de las autoridades eclesásticas. La historia nos muestra que no siempre éstas han cumplido el mandato de San Pedro "neque ut dominantes in cleris, sed forma facti gregis ex animo" (I Pe 5,3), pero pensamos que aquí más bien asoma la mala conciencia de cierto sector de teólogos nórdicos, tan celosos siempre de su independencia frente al Magisterio —y al dogma. Por eso nos suena mal la afirmación de que "la Iglesia misma

se halla todavía en el proceso de liberación de sí misma de las formas inadmisibles de manipulación, y solamente puede tener éxito en la medida en que los cristianos se comprometan a favor de la liberación en todos los respetos" (p. 53).

Con la lectura de Paulo Freire, Häring ha descubierto la teología de la liberación, y está contento con ella como chico con un juguete nuevo, hasta el punto de orientar esta obra "en el espíritu de una desapasionada teología de la liberación" (p. 11). Liberación que no repudia al socialismo, pues "se pueden desarrollar formas de socialismo al servicio del maximum de libertad y de dignidad de todas las personas" (p. 46), pero que rechaza de plano toda forma de violencia (cf. p. 61s.), y se identifica así con la "teología de la liberación no violenta de Mahama Ghandi" (p. 74), el cual —junto con John Kennedy y Luther King— es uno de los principales santones del calendario neomodernista.

El pensamiento de Ghandi, típico del hindú evolucionado bajo el colonialismo sajón, está penetrado de la moralina sentimental protestante. Tal será el espíritu de esta obra, incluso en su referencia a las bienaventuranzas (cf. pp. 106ss.), que por cierto constituían una de las lecturas favoritas del Mahatma.

Si este es el espíritu ¿cuál será la doctrina? Ya señalamos que el punto débil de la obra se encuentra en su aspecto doctrinal, es decir, en la segunda sección, que trata de los criterios para discernir el significado de la manipulación.

Haring rechaza los principios fundamentales de la moral tradicional, en particular "el antiguo concepto estático de ley natural" (p. 253). Sumergido en un dinámico devenir resulta entonces lógica la afirmación de que "nuestras reflexiones morales no deberían proyectar la fastidiosa imagen de un Dios que conserva su obra sólo a base de eterna repetición" (p. 88), así como el ironizar por cuenta de quienes tienen "una falsa idea de Dios, como de un conservador inmóvil, y que, por tanto, buscan la seguridad en fórmulas dogmáticas inmuta-

bles y en un código de moral igualmente inmutable" (ib.).

La moral de Häring será entonces una moral **evolutiva**, puesto que "el hombre es un experimento inacabado" (p. 97), cuya misión es la de "ser la punta de lanza de la ulterior evolución y especialmente de una continuada hominización" (p. 90), así como "cooperar con la dinámica de la evolución y de la historia" (ib.), "dirigir la evolución" (p. 97), hasta el punto de llegar a ser "los autores de nuestra propia evolución" (p. 268).

En segundo lugar, se trata de una moral **pluralista** —y ya sabemos qué amplitud adquiere este término entre los teólogos germanos. Tras rechazar los principios absolutos, hay que hallar criterios objetivos, a partir de la búsqueda en común y el diálogo (cf. p. 65). Diálogo "interdisciplinario" (p. 218) y, por supuesto, "liberador" (p. 41). Así, "basados en la experiencia humana y en una reflexión en común, podemos y debemos descubrir (sic!) una jerarquía de valores y de necesidades humanas, juntamente con una ética del compromiso" (p. 104). Pero no hay que repetir el error de la superada moral estática, ya que "el hombre, dentro de la limitación de su ser, puede descubrir principios de ética. No puede crear valores absolutos, pero puede descubrir valores imperativos vinculativos", los cuales se expresan en un modo "finito e imperfecto" que, por tanto, "puede y debe ser modificado mediante la aportación de nueva experiencia y de razonamiento compartido" (p. 208).

Estamos lejos de la clásica moral prudencial, que ilumina "los signos de los tiempos con la luz del Evangelio", que aplica los principios universales (naturales y sobrenaturales) a las circunstancias concretas. El "diálogo interdisciplinario" con las ciencias es de innegable utilidad para conocer estas circunstancias. Pero la ciencia no puede cambiar la naturaleza humana, ni los "signos de los tiempos" transformarse en nueva fuente de revelación. Perdidos en lo fluido e impreciso del devenir, aun a riesgo de soportar los truenos que el A. descarga sobre los "buscadores de seguridad", preferimos seguir consi-

derando la exacta sabiduría de Pío XII como un modelo para el diálogo de la teología moral con la ciencia moderna.

Las ambigüedades en los principios tienen siempre consecuencias en las aplicaciones concretas. Esto se nota en particular en la tercera sección, la principal del libro, que estudia ampliamente la manipulación en: la medicina, el control de la conducta y la genética.

Así, por ejemplo, la teoría de que el óvulo fecundado, hasta el momento de la implantación es divisible y, por tanto, no puede hablarse de "individuo", ni de concepción, ni considerarse todavía "como persona, con todos los derechos fundamentales inherentes a los miembros de la especie humana" (p. 135), abre la puerta al aborto o, al menos, a no considerar como abortivos al espiral intrauterino y a la "píldora de la mañana siguiente" (cf. p. 133). El A. acepta la licitud de la esterilización preventiva, al menos en determinados casos (cf. p. 227), considera lícita la inseminación artificial homologa (cf. p. 254) y no rechaza la posición de Rahner respecto de los experimentos para la fecundación "in vitro" (p. 258s.).

Párrafo aparte merece el capítulo dedicado al control de la natalidad. Es conocida la posición del A. respecto al problema, así como su oposición a la Encíclica "Humanae Vitae", la cual, en el "diálogo liberador" vale sólo como una opinión más —y de poca monta. Häring ha descubierto ahora un argumento médico que, como parece darle cierta razón, se funda, por supuesto, en "resultados inequívocos" (p. 239ss.). Cuando una pareja utiliza para evitar el embarazo el recurso a los días infecundos, corre el riesgo de "embarazos indeseados", debidos a la supervivencia de espermatozoos. Como los gametos se encuentran entonces "sobremaduros", estos "embarazos indeseados" tendrían como resultado un alto índice de abortos espontáneos. Más aún, "de 59 embarazos indeseados ocurridos en la fase postovulatoria (...) hubo 33 niños con perturbaciones físicas o psíquicas (es decir, el 56 %)" (p. 129). Los médicos sabrán. A nosotros el por-

centaje nos parece excesivo, y la muestra insuficiente para arribar a conclusiones tan seguras. Pero éstas resultan del agrado del A., y le permiten casi insinuar que el método de la abstinencia periódica sería, entre todos, el único inmoral: abortivo y productor de niños deficientes. En nota indica Håring que "poco antes de la publicación de la 'Humanæ Vitæ' el papa Pablo VI tuvo a su disposición un estudio de máxima importancia sobre este problema, a saber, el de R. Guerrero (...). Lo que el autor ignora es si el papa leyó de hecho el mencionado estudio" (p. 131). Los comentarios sobran.

Sin embargo, no todo es negativo en esta sección. Hay valiosa información y certeras observaciones acerca de temas como el conductismo y el cibernismo, el lavado de cerebro por medio de las drogas psicoactivas, la psicocirugía y el "management" con electrodos, la ingeniería genética y los bebés clónicos.

Todo ello nos trae a la memoria la famosa novela de Huxley, "Un Mundo Feliz", donde se describe una sociedad de esclavos satisfechos, porque desde el primer momento de su concepción han sido condicionados por técnicas diversas para ocupar su lugar en el engranaje. Hombres y sociedad programados como una computadora electrónica. Pocos años más tarde, el mismo Huxley volvía sobre el tema de la novela, esta vez en serio ("Nueva visita a un Mundo Feliz"), para lanzar un grito de alarma, señalando que to-

das las técnicas de condicionamiento por él imaginadas estaban ya en fase de funcionamiento avanzado y que la pesadilla del "Mundo Feliz" corría el grave riesgo de convertirse en trágica realidad. La obra de Håring viene a completar con buena documentación la denuncia de Huxley, señalando la amenaza de un mundo gobernado por tecnócratas y científicos sin alma. Pese a todas nuestras reservas, no podemos dejar de reconocer este mérito del libro.

Lo que no alcanzamos a comprender es cómo comprobaciones tan serias pueden dejar intacto el optimismo evolucionista del A., expresado en afirmaciones como ésta: "Los cristianos y otros representantes de la tradición humanista concuerdan en que el sentido de la historia es el de una creciente hominización. Esto significa no sólo un progreso continuado en el cociente de inteligencia, sino también la gradual superación de tendencias agresivas irracionales y una mayor adaptación a la cooperación" (p. 241).

Dudamos de que la ciencia confirme lo del "cociente de inteligencia". Alexis Carrel comprobaba (antes del descubrimiento de la Coca-Cola y la TV!) que la edad mental media del pueblo norteamericano frisaba en los 14 años. Y el final del párrafo citado nos lleva a sospechar que el P. Håring — sumamente ocupado en el estudio — carece de tiempo suficiente para leer los diarios.

P. ALBERTO EZCURRA

LIBROS RECIBIDOS

- FERRERO Roberto A., **La colonización agraria en Córdoba**, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1978, 229 pgs.
- MERLIN José M., **Meditaciones evangélicas. Sugerencias para los Domingos y Solemnidades litúrgicas, ciclo "B"**, Claretiana, Bs. As., 1978, 229 pgs.
- ESPOSITO CASTRO Mons. Alfredo, **Doctrina y Evangelización**, Claretiana, Bs. As., 1978, 51 pgs.
- ESPOSITO CASTRO Mons. Alfredo, **Respetar la persona. La fecundación "in vitro" según la doctrina de la Iglesia**, Claretiana, Bs. As., 1978, 30 pgs.
- SALAS Tomás A., **Vivamos la Liturgia con María**, Claretiana, Bs. As., 1978, 87 pgs.
- GUERRA P. Guido IMC, **B. P.: La religión en el escultismo**, Claretiana, Bs. As., 1978, 85 pgs.
- BALAGUER Mons. Miguel, **¿Aborto lícito!? Carta pastoral**, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1979, 15 pgs.
- MATEO-SECO Lucas F., **Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa**, EUNSA, Pamplona, 1978, 459 pgs.
- DUCAUD-BOURGET Francois, **Les Précurseurs, Claudel, Mauriac et Cie. Catholiques de littérature**, Ed. de Chiré, Chiré-en-Montreuil, 1978, 113 pgs.
- RUIZ SANCHEZ Francisco, **Fundamentos y fines de la educación**, Instituto de Ciencias de la Educación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1978, 397 pgs.
- BALLESTEROS Juan Carlos Pablo, **La educación jesuítica en las reducciones de guaraníes**, Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de Entre Ríos, Paraná, 1979, 210 pgs.
- COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, **Teología de la Liberación**, EDICA (BAC Minor), Madrid, 1978, 210 pgs.
- ESQUERDA BIFET Juan, **Espiritualidad misionera**, EDICA (BAC Minor), Madrid, Madrid, 1978, 347 pgs.
- AUER Johann-RATZINGER Joseph, **Curso de Teología Dogmática. Tomo III: El mundo, creación de Dios**, Herder, Barcelona, 1979, 664 pgs.
- DURAN Fernando, **Cambio de mentalidad. Requisito del desarrollo integral de América Latina**, DESAL, Santiago de Chile - Herder, Barcelona, 1978, 181 pgs.
- SCHELKLE Karl Hermann, **Teología del Nuevo Testamento. Tomo IV: Consumación de la obra creadora y redentora. Comunidades de discípulos e Iglesia**, Herder, Barcelona, 1978, 513 pgs.
- BOCHENSKI J. M., **¿Qué es autoridad?**, Herder, Barcelona, 1979, 154 pgs.
- DOMINIAN Jack, **La autoridad. Interpretación cristiana de la evolución psicológica del concepto de autoridad**, Herder, Barcelona, 1979, 171 pgs.
- DE SOLAGES Bruno, **Cristo ha resucitado. La resurrección según el Nuevo Testamento**, Herder, Barcelona, 1979, 214 pgs.
- GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, **Comentario al Cantar de los Cantares**, Monasterio de Ntra. Sra. de los Angeles, Azul - Claretiana, Bs. As., 1979, 218 pgs.
- PARAMIO Remigio OSA, **Reflexionando desde la Vida. Respuestas a la conciencia cristiana**, Claretiana, Bs. As., 1978, 150 pgs.
- SALAS Tomás A. CMF, **"Signo del Amor de Dios". Temas para encuentros matrimoniales**, Claretiana, Bs. As., 1979, 108 pgs.
- GIBSON Cristóbal H. c. p., **Celebraciones para la iniciación cristiana de los niños**, Claretiana, Bs. As., 1979, 64 pgs.

- LUCIANI Albino, **Pensamientos sobre la familia**, Claretiana, Bs. As. 1979, 85 pgs.
- ALEJO P., **La Eucaristía explicada al pueblo**, Paulinas, México - Claretiana, Bs. As. 1978, 95 pgs.
- AGUIAR MARTIN Elma H., **Consagración a Dios en el mundo. Sobre el rito de consagración de vírgenes que llevan vida secular**, Claretiana, Bs. As., 1979, 55 pgs.
- DI STEFANO Mons. Italo Severino, **Ideologías y política según el Documento de Puebla**, Claretiana, Bs. As., 1979, 43 pgs.
- EQUIPO EPISCOPAL DE CATEQUESIS, **Programación de la Catequesis para los colegios primarios y secundarios**, Claretiana, Bs. As., 1979, 66 pgs.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, **Biblia latinoamericana. Suplemento obligatorio**, Claretiana, Bs. As., 1979, 87 pgs.
- MASSOT Vicente-CAGNI Horacio, **Spengler, pensador de la decadencia**, Temas Contemporáneos, Bs. As., 1978, 447 pgs.

EDICIONES MIKAEL

1. Alfredo Sáenz, **San Miguel, el Arcángel de Dios**
2. Episcopado Colombiano, **¿Hacia un Cristianismo Marxista?**
3. A. Caturelli - E. Díaz Araujo, **Freire y Marcuse: Los teóricos de la subversión**
4. Alfredo Sáenz, **Inversión de valores. La música sagrada. Tres falsos dilemas**
5. Carlos M. Buela, **Modernos ataques contra la familia (y oraciones para la familia)**
6. A. Solzhenitsyn, **El suicidio de Occidente**
7. Alfredo Sáenz (Recopilación), **Magnificat**
8. **Tomad, Señor, y recibid...** (Vademecum del Ejercitante)